
صحيفة المدينة
أول دستور مدني في الإسلام
أحمد الجبلي

صحيفة المدينة

أول دستور مدني في الإسلام

أحمد الجبلي

اسم الكتاب: صحيفة المدينة أول دستور مدني في الإسلام

اسم المؤلف : أحمد الجبلي

الناشر : مركز الدراسات والبحوث اليمني - **صنعاء**

إخراج فني : عبدالله جبر عبدربه

فكرة الغلاف : أمة الرحمن النعمان

تصميم الغلاف : احمد صالح مفرح

رقم الايداع : (٥٤٨) لسنة ٢٠١٠م

الطبعة الأولى

٢٠١٠م

إيميل المؤلف: algebal@yahoo.com

الفهرس

مقـدمـة

في سياق بحثي في العلاقات القبلية القديمة في شبه الجزيرة العربية للعثور على نصوص لعهود في الجوار والأحلاف على وجه الخصوص، وللاقتراب أكثر من فهمها من حيث بنيتها، تطورها، تبايناتها من منطقة إلى أخرى، ومن زمن إلى زمن آخر ، إلى غير ذلك من شؤون العلاقات القبلية، لم يسعفني بحثي إلا على الاطلاع على بعض عهود لا تقول شيئاً على وجه التحديد أكثر من تأكيدها على النصرة والتناصر بين أطراف العلاقة المعنية[1]. غير أنه يتعين التنويه إلى أن الكتابات المسندية لم يجر لا اكتشافها كلها ولا ترجمتها كلها، ودراستها، علّها تشتمل على عهود ومواثيق تساعد على اكتشاف أبعاد جديدة لتلك العلاقات القبلية المندثرة[2]. أما الدستور القتباني فيعد وثيقة متقدمة قياساً لما نحن بصدده.

حتى العهود التي عقدها الرسول (ص) مع بعض القبائل العربية القريبة من يثرب مثل بني ضمر، بني مدلج، غفار، جهينة ... لم تقل شيئاً خاصاً أكثر مما أعطته بضعة العهود التي عقدت قبل الإسلام ..

لم يبق، إذن، إلا الصحيفة التي كتبها الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار عند مقدمه يثرب، وما كتب عنها.

إلا أن مزيجاً من الشعور بالدهشة والألم معاً خيما بثقلهما حينما اكتشفت بؤس- أجرؤ على قول ذلك !- ما كتب عن هذه الوثيقة!... لم أعثر على أحد من العرب ، المسلمين وغير المسلمين، من قام بشرح الصحيفة وتحليلها وتفسيرها بما يتناسب وأهميتها ومقامها التاريخي باعتبارها أول عقد يصل إلينا كاملاً يضع، أو يحاول أن يضع، أسس بناء دولة جديدة في شبه جزيرة

العرب، بين أطراف حياتها قائمة على العلاقات القبلية . وعزائي الوحيد إنني لم أقف على كل ما كتب عن هذه الوثيقة الهامة.

ومهما قيل عن هذه الوثيقة التاريخية، كما سيأتي معنا، فان نصوصها لا يمكن لها ان تبتعد كثيراً عن واقع الحال آنذاك، كما سنحاول تفسيره في السياق.

أما من غير العرب فثمة طائفة من المستشرقين الذين أولوا "الصحيفة" اهتمامهم مثل" فلهوزن Welhausn في مبحثه Skizzen und Vorbeiten, 4, 65-38, وفينسك Wenssinck في مبحثه 81- Mohammed en de Joden وكيتاني Caetani, ووات في كتابه . Mohammad at Medina وافرد سرجنت R.B. Serjeant مبحثاً لهذا الموضوع بعنوان The Constitution of Medina وغيرهم"[٣] .

قبل التطرق إلى الصحيفة، يحسن بنا التوقف ولو قليلاً عند الخطوط العامة للوحة الاجتماعية والسياسية لأهل يثرب عند قدومه (ص) إليها، مع لمحة خاطفة عن المحالفات بين أطرافها منذ ان وطئت أقدام الأوس والخزرج أرضها، وذلك للتذكير بواقع حال مكة التي جاء منها الرسول (ص) من جهة، وما تتميز به كل من القريتين من جهة ثانية.

من المهم الإشارة إلى العلاقات القبلية زمن البعثة المحمدية التي كانت في مكة، على الأقل، حيث اعترت تلك العلاقات بعض مظاهر الاختلال والانحلال. ويبدو ذلك جلياً من حالة مكة التي استشرى فيها الظلم – وفيها البيت الحرام !– ما دفع ببعضهم إلى عقد " حلف الفضول " حيث تعاقد بعضهم وتعاهدوا " على ان لا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممن

دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته "[٤] .

إشارة أخرى لا تقل أهمية في مغزاها عن حلف الفضول يتضمنها الحوار الذي جرى بين جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه وملك الحبشة النجاشي، عندما سأل الأخير المهاجرين عن سبب تركهم دين آبائهم وأجدادهم وفرارهم إليه في الحبشة . عندها رد جعفر : أيها الملك كنا قوماً أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش ونقطع الأرحام، ونسيئ الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، واكل مال اليتيم، وقذف المحصنة"[٥].ولعل أبلغ دلالة هو اللقب الذي أطلقته قريش على الرسول (ص)، " الصادق الأمين ". ذلك انه ما كان لقريش ان تطلق لقباً كهذا على احد من أهل مكة إذا كان الصدق والأمانة متفشيان فيها، بل لأنهما باتتا صفتين نادرتين للغاية فيها.

وقبل هذا وذاك، لا يبعث الله الرسل إلا لإصلاح حالة اخذ بها الفساد كل مأخذ ..

صحيح انه لا يمكن تعميم كل سمات مجتمع مكة التجاري على كل شبه الجزيرة العربية. ومع ذلك لا يمكن الذهاب إلى ان العلاقات الاجتماعية في مجتمع مكة قد تحولت عن مضمونها القبلي وغدت غريبة عنها العلاقات القبلية التي لا تتفق كلها مع علاقات المجتمع التجارية . فعلاقات المحالفات والجوار والتبني وغيرها من القيم والعلاقات القبلية

كانت لم تزل سارية آنذاك في مجتمع مكة الذي كان يشهد حالة من الصراعات المركبة، ان صح التعبير، يتصارع فيها ، في المقام الأول ، المكون القبلي البدوي مع التجاري..

يسري ذلك، في حدوده العامة، على مجتمع يثرب .. تلك الحاضرة التي اتسم مجتمع أهلها بعلاقات العمل الزراعية والتجارية من جهة، مع بقاء العلاقات القبلية تفعل فعلها . وهنا أيضاً، كان مجتمع يثرب يشهد حالة من العلاقات المركبة يتصارع فيها البعدان البدوي والحضري تحت مظلة القبْيَلة.

وعلى كل حال، ثمة من التباين والإختلاف ما يسمح برؤية ما يسم كلاً من مكة ويثرب .. أما أهم ما يميز بين الحاضرتين فيمكن إجماله على النحو التالي:

أولاً: في حين كان جل أهل مكة من قبيلة واحدة هي قريش، توزع أهل يثرب إلى القبيلتين العربيتين الأوس والخزرج، إلى جانب القبائل والجماعات العربية الأخرى واليهودية.

ثانياً: ان قريشاً امتلكت قيادة واحدة موحدة لمكة من خلال "الوظائف" التي كانت تقوم مقام سلطات مكة الزمنية والدينية . أما في يثرب فلم تستطع الأوس والخزرج الاتفاق على زعامة موحدة لهما، إذا استثنينا ما كان بينهما من ألفة واتفاق ساعة قدومهما يثرب من اليمن، حسب روايات أهل الأخبار. كذلك كان الحال مع القبائل اليهودية التي لم تتوحد تحت زعامة واحدة . لذلك كانت يثرب تشهد النزاعات والمشاحنات، يصاحبها تشكيل الأحلاف بين الجماعات القبلية

العربيـة واليهوديـة، وإعـادة صـياغتها حـسب طلـب الـضرورة في اللحــظة المعـينـة .

ثالثاً: مـن حيـث موقـع الـسكن، كـان أهـل مكـة يـسكنون بباطنهـا وهـم "قـريش البطاح"، في مجتمـع مترابـط سـكانياً، موحـد عرقيـاً أوسـلالياً –حـسب أهـل الأخبـار – ، وضـع أساسـه قـصي بـن كـلاب عنـدما قـسم مكـة رباعـاً بـين أحياء قريش .. ثم نزل بعـد ذلـك حلفـاء كـل حـي بجانـب حليفـه(٦) . أمـا في يثـرب فقـد اختلـف الحـال، حيـث كانـت أحيـاء الأوس والخـزرج واليهـود تحتـل قـرى منفـصلة عـن بعـضها. ولم تتـصل القـرى مـع بعـضها عمرانيـاً إلا بعد الهجرة، بعد ان توسعت المدينة(٧) .

رابعاً: كانت قريش مكة تتمتـع بميـزة حاضـرة دينيـة تجاريـة . فكـان لهـا معبـد واحـد موحد هو "البيـت الحـرام" الـذي تؤمـه العـرب مـن كـل فـج عميـق، كـان لها نـاد واحـد موحـد وهـو "دار النـدوة" تجتمـع فيـه لتحـل وتـربط فيـه مـا يهمهــا مــن الأمــور ... باختــصار، كانــت مكــة وحــدة واحــدة سياســياً وســكانياً ودينيــاً، علــى الــرغم مــن وجــود العديــد مــن الخلافــات والاختلافات والنـزاعات بين أحياء قريش في مكة .

علـى غـير ذلـك كـان حـال يثـرب .. فلـم تكـن تتمتـع بمكانـة دينيـة كمكـة .. كـان لكـل حـي آطامـه ... وانتـشرت الأسـواق علـى أطـراف الربـاع (أو: الخطـط، المحـال) .. فكـان لكـل حـي سـوقه، ولكـل حـي ناديـه أو مجلـسه؛ حيـث تـذكر الأخبار بعـضاً مـن هـذه النـوادي والمجـالس ، مثـل مجلـس بـني أنيـف ومجلـس بـني المـوال وسـقيفة بـني سـاعدة المـشهورة نـادي بـني عبـد الأشـهل وسـقيفة الريـان(٨) . وكــان لليهــود مدراســهم ينتــدون ويتدارســون فيــه أمــورهم، إضــافة إلى انــه معبدهم(٩) .

بشأن التعايش بين سكان أهل يثرب، تذكر روايات أهل الأخبار المهتمة بتاريخ فترة ما قبل الإسلام، ان التحالف بين من نزلها كان أحد الأسس الهامة للعيش المشترك بين أطرافها. ولكن لابد من إبراز ملاحظة هامة، ان الأحلاف التي كانت تنعقد في يثرب من اجل التعايش، لا تتعرض، لا صراحة ولا تلميحاً، لشأن بُنية وتقسيم السلطة السياسية في يثرب، بصرف النظر عن المستوى "البدائي" لمفهوم "السلطة السياسية" لدى القوم آنذاك. لم تكن الأحلاف تنعقد لتأسيس أو لتكريس سلطة سياسية مشتركة، وإنما لتكريس سلطة طرف من أطراف التحالف.

عموماً ينتهي المرء، عند دراسته لتاريخ يثرب قبل الإسلام إلى ما يلي:

١. عندما نزلت الأوس والخزرج يثرب، كان عليهم الرضوخ لشروط القبائل اليهودية وملكهم "الفيطون"، أو "الفيطوان"، أو "القيطون"؛ فاستطاعت اليهود إملاء شروطها المذلة على الأوس والخزرج، لأنهم كانوا هم الأقوياء ومالكي الأرض والآطام والعدد والقوة. فلم يجد الأوس والخزرج مفراً من الانصياع وقبول تلك الشروط إن هم أرادوا الاستيطان بجوارهم. فعقدوا حلفاً لا لتأسيس سلطة جديدة، ولكن لتكريس وتأكيد الزعامة الموجودة، زعامة اليهود في يثرب وتبعية مذلة للأوس والخزرج[١٠].

٢. استمر الحال كذلك حتى كثر عدد الأوس والخزرج ونمت قوتهم، فبدأوا يطالبون بتغيير شروط العيش المشترك، مما يعني إبطال الحلف المعقود واستبداله بحلف جديد يعبر عما استجد في ميزان القوة داخل يثرب. وتقول الروايات أن الأوس والخزرج استنجدوا بملك غساني أو يمني[١١]؛

أي ان حلفاً جديداً تشكل بين الخزرج والأوس وهذا الملك، وان للحلف أمدا محدوداً ينتهي بانتهاء مهمته المعينة بخلع سلطة وتأسيس سلطة أخرى بديلة على أنقاض الأولى. وقد سبق ان حدث مثل هذا الحلف، كما تقول بعض الروايات، بين قريش وعذره، وبدفع من الروم كما هو عند بعضهم[١٢].

٣. تنشأ الخلافات وتستشري بين أبناء العمومة ، الأوس والخزرج، فتتفتت عرى الأواصر الحميمة بين الحيين ... فتنشأ المحالفات بين الأوس وأحياء يهودية من جهة، وبين الخزرج وأحياء يهودية آخرى من جهة ثانية[١٣]؛ وظل الحال كذلك حتى ظهور الدعوة الإسلامية أو قبيلها، حينما اتفقت الأوس والخزرج، أو أنهما أوشكتا على أن توحدا زعامتهما تحت قيادة عبدالله بن أبي بن سلول . ولو أن بعض الروايات تشير إلى أن الأوس، آنذاك ، ذهبت إلى مكة طلباً للحلف مع قريش[١٤]. وليس بمقدورنا معرفة ما إذا كان الغرض من الحلف مع قريش لشد أزرها عند الاتفاق مع الخزرج على تسليم زعامة كل يثرب لابن أبي أُبي الخزرجي – وهي (الخزرج) الأكثر عدداً -أم ان الرواية تخص زعامة عبدالله بن أبي على حي الخزرج فقط .

ثم تأتي بيعتا العقبة الأولى والثانية – وبعضهم يجعلها ثلاث بيعات كما هو ، مثلا ، عند النويري وابن الأثير[١٥] - والتي جاءت الهجرة النبوية المباركة على أساس ما اتفق عليه الرسول (ص) وذلك النفر من الأوس والخزرج ، على جعله (ص) قائداً لهم .

فإذا كانت "بيعة النساء" لا تقترب من مفهوم الحلف بالمعنى القبلي، فان "بيعة الحرب" أقرب إلى مفهوم الحلف من "بيعة النساء". وإذا كان

ابن الأثير يجعل من البيعة حلفاً، فهو يتحدث عن "البيعة" عموماً[16]. من جهة أخرى لابد من ملاحظة ان "بيعة الحرب" تضمنت في بعض صيغها ان "الأمر"، أي الحكم والمرجع، في حلّ ما قد يحدث بين الأوس والخزرج يعود إليه (ص) .. فهو الحكم وهو المرجع عندما يصل إليهم في يثرب. لذا فان هذه البيعة هي اقرب ما تكون إلى "عقد حلف وجوار ".

عموماً، وعلى الرغم من التباين بين مكة ويثرب في العديد من الأمور، إلا أننا نجد خيطاً متميزاً يسم ما جرى فيهما من تغيير سياسي على وجه الخصوص .. ذلك هو المحالفات القبلية . فقريش نشأت سلطتها وقامت بفضل حلفها مع عذره كما هو عند بعضهم، لا بل وقبل ذلك بفضل قصي الذي جمع بطون قريش التي كانت موزعة على أحياء كنانة، حينما كانت قريش "حلول صرم" في أحياء كنانة[17] ، ولم تكن موحدة لا في الأرض ولا في الزعامة . أي أن قصياً هو الذي صاغ حلفاً بين جماعاتها المنعزلة سياسياً ومكانياً.

إن الدارس للصحيفة التي صاغها الرسول (ص) تشير إلى العديد من الأسئلة والتساؤلات. ومما يهمنا منها هنا هو صلة الصحيفة بالعلاقات القبلية السائدة انذاك، وعلى وجه الخصوص تجربته (ص) في هذا المجال. ونعتقد ان للصحيفة بعض سمات العلاقات القبلية كما هو بين من بعض بنودها، وبالذات علاقات المحالفات والجوار القبلية. وقد استند الرسول (ص) على هذه العلاقات بصورة عامة، مع ضرورة التنبية الى انه كان يميل دوماً إلى أرقى ما وصلت إليه تلك العلاقات ويرجحها ويعتمدها. وكما قال (ص) : "ما أتيت إلا لأتُمم مكارم الأخلاق "[18]. ويظهر ذلك جلياً في الصحيفة وعلاقاتها بالتحالفات. فقد ذهب (ص) إلى أرقى شكل وأرقى

مستوى وصلت إليه التحالفات لدى العرب آنذاك .. ونعني بذلك التحالفات القائمة على نصرة المظلوم ودفع الظلم والغبن عنه .. ناظراً إلى الظلم، لا من خلال المفهوم القبلي الضيق، بل من خلال مفهومه الإنساني الجميل، كما هو في "حلف الفضول" الذي انعقد في مكة أيام شبابه (ص)، والذي ظل يذكره ويباركه لما يمتاز به من أبعاد إنسانية جاء الإسلام يعزز منها ويوطدها نظرياً، كما هو في كتاب الله عز وجل، وعملياً، كما هو جلي في سنته (ص).

لقد قام الرسول (ص) بصياغة العلاقات القبلية في الصحيفة، من منظور غير قبلي، من منظور ما فوق قبلي، ومن رؤية إنسانية شاملة في الخط العام، تتسق، في نفس الوقت، مع مهام وأهداف الدين الجديد، بصرف النظر عن المدى الذي بلغته الصحيفة من حيث تحققها، من جهة، ومع الرضوخ أحياناً لبعض تلك العلاقات القبلية، من جهة أخرى .

في الختام، لا املك إلا أن أؤكد أن ثمة دراسات أخرى باللغة العربية، وكذلك باللغات الأخرى، لم استطع الحصول عليها للاستعانة بها في هذه الدراسة المتواضعة . وعزائي في ذلك أن الأيام – إذا امتد بي العمر – قد تسعفني في الحصول عليها.

أما الثغرات والنواقص التي تشكو منها هذه الدراسة فهي من البديهيات التي تسم أعمال البشر القاصرة دوماً عن السمو إلى الكمال .

وهذا أجمل عزاء ..

والله الموفق.

تمهيد

تطرقت الصحيفة إلى العديد من الموضوعات وصاغت حلولاً.. وبصرف النظر عما إذا توفقت الصحيفة في رسم تلك الحلول أم أخفقت، فإنه من المهم استخلاص العبرة الاجتماعية والسياسية. وللاقتراب من فهم الصحيفة كما ينبغي قدر الإمكان، يتعين توفر جملة من الشروط والعوامل الحيوية بهذا الصدد :

أولها، ينبغي فهم العلاقات القبلية - حسب المعطيات المتوفرة بالطبع - لدى القبائل العربية آنذاك. إلا انه يكاد يستحيل تلبية هذا الشرط بجملته وتفاصيليه، لاستحالة الوقوف على العادات والتقاليد والأعراف القبلية في طول وعرض شبه الجزيرة العربية آنذاك . صحيح أن ثمة من المعلومات ما يساعد الباحث بهذا الشأن؛ بيد أنها ،من جهة ثانية، لا تتسق كلها لتعطي لوحة متكاملة الأجزاء والمكونات عن العلاقات القبلية التي تهمنا.فعلاقات التحالف القبلية وعلاقات الجوار لا نجدهما واضحتين في ما هو متوفر من مؤلفات أهل الأخبار والمعاجم الموسوعية ، الأمر الذي يؤدي في حالات عديدة إلى الارتباك والاضطراب. كما ان استعانة الباحث بما يجده من معلومات عن العلاقات القبلية السائدة بعد الإسلام للاستئناس بها في التحليل والتفسير لها محاذيرها الأكيدة. ذلك أن شرط الحذر العلمي المشروع والمطلوب، في آن واحد، يفرض عدم تغييب إمكانية تباين العلاقات القبلية المتأخرة بعد الإسلام عن تلك التي قبله. ضف إلى ذلك الاختلاف الأكيد في العديد من العادات والأعراف القبلية لدى القبائل المنتشرة في شبه جزيرة العرب .

ثانياً: الضرورة الحيوية للوقوف عند كل جملة بتفنيد كل مكوناتها لاستيضاح معانيها المختلفة، بل والمتناقضة أحياناً، للوصول إلى اختيار الأكثر اتساقاً مع طبيعة الحياة آنذاك ومع السياق العام للنص المعني. غير أن مما يساهم في تعقيد النص وتعقيد تفسيره، الاختلاف في العديد من عباراته وبنوده كما سنرى؛ إضافة إلى زيادة في هذه النسخة، ونقص في تلك ... ولعله من المفيد الإشارة هنا إلى أننا في تعاملنا مع النص قد اعتمدنا المبدأ العام في التفسير بإتباع المعنى العام للفظ وتفسير الجملة على ذلك الأساس، إلا إذا ورد اللفظ بمعناه الخاص بوضوح . غير أن هذا المبدأ ربما قاد إلى نتائج قد لا تتسق مع ما ترسب في الذهن لبعض المفاهيم والمصطلحات، وإلى علاقات تقررها الصحيفة بين أطرافها (أو بعضها) قد يجد المرء ذاته في موقف من العسير عليه استيعابها اليوم تحت هيمنة ظلال المعاني المترسبة في وعينا الديني الموروث للألفاظ قيد الدرس. هذا الموروث الذي ليس بالضرورة ان يمثل كل مضمون التفسير والتأويل والمواقف الصحيحة. ولربما كان مفهوم "المؤمن" و"المؤمنين" من أهم، إن لم يكن أهم مفهوم يفضي التعامل معه على أساس المعنى العام، إلى علاقات تقررها الصحيفة وتعتمدها من جهة، إلا انه، من جهة ثانية، لا يمكن القبول بها اليوم، إذا ما حصرنا مفهوم "المؤمن" بـ"المسلم"، أي بالمؤمن المسلم فقط . وللتحرر النسبي من هذا القيد يتعين العمل على :

ثالثاً: محاولة " الانتقال " إلى ذلك الزمن الذي جرت فيه صياغة الصحيفة، وإلى محاولة " استعادة " ذلك الواقع واستحضاره بعناصر حالته العامة الرئيسية التي كانت تعتمل فيه مكونات الصراع، مع محاولة استيعاب جوهر مضمون المهمة الرئيسية المطلوب إنجازها، وهدف اللحظة المنشود - لحظة

صدور الصحيفة -وفق ما تمليه الدعوة الإسلامية ومسؤولياتها آنذاك .
وباعتقادنا أن المضمون الرئيسي للهدف آنذاك هو تأسيس نواة لدولة الإسلام .. وباتجاه هذا الهدف، كانت المهمة الحيوية توفير شروط وظروف البيئة الاجتماعية – السياسية الرئيسية في المدينة لإقامة نواة الدولة الإسلامية . وفي هذا السياق جاءت الصحيفة بصفتها الإسهام النظري لاستيعاب مهمة اللحظة التاريخية التأسيسية وتكثيفها .. جاءت كإطار نظري لحل مهام توفير شروط وظروف البيئة السياسية الملائمة ...

بيد أن العقدة المركبة – كما هو الحال مع المهام العظيمة- ان العمل النظري والممارسة العملية كانا يجريان في بيئة يتجاذبانها قطبان متعارضان شديدا التعارض .. فهنا الدعوة الإسلامية الجديدة .. ثورة شاملة بكل المقاييس والمعاني؛ وهنا، من جهة ثانية، قوة قوانين وقواعد الحياة المألوفة بكل صلابتها ورسوخها. في ضوء هذا الصراع ينبغي قراءة وتقييم الصحيفة .. مدى موضوعية هذا البند وواقعيته من جهة، ومدى انجراف ذاك مع الرغبة الإرادية من جهة أخرى ...

لقد أسلفنا بالإشارة إلى أن من أهم عوامل حجب الرؤية الصحيحة للصحيفة وتفسيرها، هو التعامل معها عبر ما ألفته عقولنا من تفسير لبعض المفاهيم الواردة . هذا، فضلاً عن الخشية من الوقوع في " المحذور"، أي الخشية من الانتهاء إلى تفسير لبعض بنود الصحيفة تحت وطأة فهم – وهْم ان الرسول (ص) لم يكن موفقاً أو أنه كان مساوماً في اتخاذ الموقف المعني الذي يتضمنه هذا البند أو ذاك... وعليه ، وبحجة عدم جواز احتمال اتخاذ الرسول (ص) موقفاً غير موفق في تلك اللحظة، أو أنه لجأ إلى اتخاذ موقف تساومي، يجري الإحجام عن السير قدماً بالتحليل إلى غايته، ومن ثم

الإحجام عن تثبيت خلاصة التفسير، بل وإثنائه نحو تفسير مجانب وخلاصة مجانبة .. وذلك لإرضاء وهْم (بتسكين الهاء) الإساءة إلى الرسول(ص).

وفي تقديرنا أن من العوامل الرئيسية لهذا الاعتقاد الخاطئ تلك المعلومات الواهمة من أن حياته (ص) في يثرب، وبالذات أبان البداية من هجرته (ص)،كانت تخلو من المصاعب، وكان يسودها الحب والتقدير والاحترام والانصياع لكل ما يصدر عنه من أوامر ونواه من كل أهل يثرب. وهذا بالضبط مالا تقره كتب السيرة وغيرها من المؤلفات ؛ ناهيك عما هو وارد في كتاب الله عز وجل بهذا الشأن... فداخلياً، كان ثمة اليهود، والمنافقون، والأعداء الصرحاء من بعض الخزرج والأوس .. كانت أيضاً، على الصعيد الخارجي المحالفات بين القبائل المحيطة بالمدينة والجماعات داخلها ... أي ان المصاعب العظيمة كانت تحف به (ص) من كل جانب، وفي كل خطوة يخطوها صوب نشر وتوطيد الدعائم الأساسية للدين الجديد.

كان هدف بناء نواة الدولة الإسلامية يتضمن تكوين الأمة الجديدة ، أمة فوق القبلية، أمة فوق الراهن من الأديان، التوحيدية كانت أم الوثنية - الشركية. وفي خضم هذه العملية ونطاقها كانت تصاغ الحلول والمواقف .. الحزم حيناً، والمرونة حيناً ثانياً، والمساومة حيناً ثالثاً .. الإقدام مع التضحية حيناً، والتريث والصبر حيناً آخر .. إلى غير ذلك من مواقف معقدة متشابكة.. لذلك، كما نكاد نجزم، جاءت بنود الصحيفة لوحة مخضبة بما هو آني عابر سرعان ما التهمته وقائع الأحداث التالية، في حين ثابر بعضها على البقاء والاستمرار، كما جرى تعديل بعض ثالث، الخ..

وعموماً، نجده من المهم والمفيد، في آن واحد، تسليط الضوء على بعض الهموم التي تشغل بال قارئ الصحيفة، لعل أهمها:

أولاً: توصيف الصحيفة

تباينت الآراء تجاه ماهية الصحيفة حيث صنفها بعضهم بأنها الدستور أو القانون الأساسي للدولة الجديدة[1]، وبعض ثان قرأها بأنها حلف من الأحلاف القبلية المعهودة لدى القبائل العربية آنذاك[2]، وزعم بعض ثالث بأنها عقد جوار[3]، وبعض رابع يذهب إلى أنها معاهدة سياسية فيها أكثر من عنصر من عناصر العلاقات القبلية .. فهي معاهدة جوار، وهي موادعة، أي صلح مؤقت، كما يذهب إلى ذلك د. وهبه الزحيلي حيث يقول انه " بعد أن هاجر الرسول(ص) إلى المدينة كتب عهداً بين المهاجرين والأنصار، وفق فيه بين الأوس والخزرج على أساس حسن الجوار وتنظيم العلاقات الاقتصادية وتعاهد مع اليهود فأقرهم على دينهم وأموالهم ، فكانت هذه المعاهدة تعتبر أول معاهدة سياسية بالمعنى الصحيح بين المسلمين وقبائل المدينة واليهود،حرم فيها الاعتداء بين أطراف المعاهدة والتزموا بالتعاون والتضامن لدرء العدوان الخارجي والتحالف الدفاعي"[4]. والموادعة عند الزحيلي هي الصلح المؤقت وهي ذاتها المسالمة والمهادنة والمعاهدة " وهو مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مده معينة بعوض أو غيره، سواء فيهم من يقر على دينه ومن لم يقر دون ان يكون تحت حكم الإسلام "[5]. غير انه من المهم الإشارة هنا إلى ان "الموادعة" التي عقدها الرسول (ص) مع اليهود لم تكن محددة بزمن معين كالهدنة التي لا تستقيم إلا بمدة تتفق عليها أطرافها، كما هو معروف، وكما يورد ذلك الزحيلي ذاته[6]. كما ان الموادعة عنده " عقد أمان أيضاً ... فيأمن الموادعون على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وذراريهم"[7] .

وإذا كانت الموادعة والمعاهدة والمسالمة والمهادنة ليست إلا مترادفات، حسب الزحيلي، فان د.خالد الجميلي، وبعد أن يبين رأي فقهاء المذاهب

الإســلامية ، يــذهب إلى أن " الموادعــة والمعاهــدة والهدنــة... هــذه الكلمــات الــثلاث ليــست مترادفــة، لأن التــشريع الإســلامي يتــسم بالدقــة في المبــاني والمعــاني. إذ الموادعــة يقــصد بهــا عقــد الــصلح دون أخــذ الجزيــة أو العــوض، والمعاهــدة يقــصد بهــا عقــد الــصلح والالتــزام بعــدم إثــارة الحــرب بنــاءً علــى الــشروط المتفــق عليهــا، وقــد تكــون المعاهــدة علــى اشــتراط دفــع المــال مــن أحــد المعسكرين للآخر. أما الهدنـة فيقـصد بهـا عقـد الـصلح بعـدم إثـارة الحـرب وفـق ما يشترطه الطرفان في العقد"[٨].

مــا نــذهب إليــه، ان اصــطلاح "الموادعــة"، مثلــه مثــل غــيره مــن المفــاهيم، اكتــسب معانيــاً متباينــة بهــذا القــدر أو ذاك، انعكــس علــى تفكــير الكــثير مــن المهــتمين. أمــا المعنــى الــوارد في الــصحيفة فيكــاد يتطــابق مــع مفهــوم الحلــف القبلــي، شــكلاً علــى الأقــل ، والمتــضمن قــضايا ومهامــاً ابعــد بكــثير ممــا يتــضمنه الحلف القبلي المعهود.

أمــا ظــافر القــاسمي فيميــز بــين المعاهــدة والعهــد، وكــذا بــين المعاهــدة والدســتور.ولأن " الــصحيفة " عنــده هــي الدســتور، تــراه يــرفض تــسميتها بالمعاهدة، فيقــول " ومــا أرى أنهــا (الــصحيفة) تــدخل في عــداد المعاهــدات لأنــه لم يــرد في كتــب الــسيرة قــط أن أحــداً مــن الفرقــاء المــذكورين في الــصحيفة قــد طلب تحقيق ما ورد فيها، كما لم تجـر أيـة مفاوضـات مـن قبـل أي فريـق مـع رسـول الله (ص)، وإنمــا أملاهــا وحــده بمحــض إرادتــه، وبحكمتــه البالغــة في وجــوب تنظيم مجتمع مختلط، فيـه عناصـر متعـددة .ولـو سـألتني مـاذا تـسمي الـصحيفة إذن بتعــبير اليــوم لقلــت أنهــا أول دســتور وضــع في الإســلام ، والفــارق كــبير بــين الدســتور وبــين المعاهــدة "[٩]. ولكــن الكاتــب لم يفــصح عمــا قــاده إلى جزمــه بـصدد غيـاب "أيـة مفاوضـات" بـين أطـراف الـصحيفة . ثـم يؤكـد ثانيـة جزمـه

بقولـه : "ومـن تأمـل عبـارات الـصحيفة، وجـد أنهـا أحكـام أملاهـا صـاحب الـشريعة بمطلـق تـصرفه وحقـه في التـشريع، وليـست نتيجـة بحـث بـين فـريقين"[١٠]. وربمـا كـان ذلـك، حقـاً، قريبـاً جـداً مـن الحقيقـة . ولكـن، مـن جهـة أخـرى، لمـاذا لا نفـترض ان الحـوارات واللقـاءات بـين كـل الأطـراف هـي الـتي قادت إلى هذه الصيغة ؟

يـضيف القـاسمي : " وأرى أن الـصحيفة لم يكـن هـدفها التوفيـق بـين الأوس والخـزرج علـى أسـاس حـسن الجـوار، وإنمـا كانـت دسـتوراً للمـؤمنين كافة، ولم أر عبارة فيهـا الإشـارة إلى التوفيـق بـين فريـق وفريـق ".كمـا أنهـا ليـست بالعهـد، " فالعهـد كـثيراً مـا يكـون تـسامحاً مـن القـوي تجـاه الـضعيف، فيمـنح الضعيف امتيازات مـا كـان لـه ان تكـون لـولا سماحـة الـشريعة وصـاحبها ... أمـا المعاهدة فهي عقد ثنائي الطـرف، وقـد تتـضمن عهـداً مـن إمـام المـسلمين وقـد لا تتـضمن"[١١]. والحقيقــة أننــا نجــده غريبــاً بــشأن العهــد وعلاقتــه بــالقوي والـضعيف فيـه. والكاتـب، مـن جهتـه، لم يـورد مـا يـدعم رأيـه . غـير أن الرجـوع إلى المعنـى اللغـوي للمفـردة لا يفيـد البتـة أن الـ"عهـد" محكـوم بعلاقـة غـير متكافئـة، سـواء بـين قـوي وضـعيف، أم بـين أي طـرفين لا يتـوفر فيهمـا التكـافؤ، أو أنه يـشترط العلاقـة المتكافئـة.. أي العلاقـة بـين أنـداد . فالعهـد عقـد أو التـزام بين طرفين أو أكثر بشأن أمر ما بصرف النظر عن مكانة وقوة أطرافه.

يمكـن العثـور أيـضاً لـدى بعـضهم يـصف الـصحيفة بـالحلف في مكـان، ثـم يـصفها في مكـان آخـر بأنهـا "القـانون الأساسـي للدولـة الإسـلامية"، ثـم حينـاً ثالثـاً بأنهـا "إعـلان أو نـشرة تـصدرها الـسلطة القويـة إلى رعيتهـا للعمـل بمـا تتـضمنه، ولـيس الاتفاقيـة المعقـودة بـين طـرفين تعــاهدا علـى أمـر ووثقـاه بتوقيعهما"[١٢].

تبين هذه العينة من التوصيفات لماهية الصحيفة الارتباك السائد إزاء التعامل معها. هذا، ناهيك عمن لا يرى الصحيفة إلا وثيقة موضوعة لأنها لم ترد في كتب الفقه والحديث الصحيح، أو أنها عبارة عن بضعة عهود أبرمت في أوقات مختلفة . فمن المسلمين الذين يرون أن الصحيفة ليست وثيقة صحيحة بل هي موضوعة كما يرى ذلك مثلاً يوسف العيش بحجه "أنها لم ترد في كتب الفقه والحديث الصحيح.."[١٣]. ومن المستشرقين "وات" Watt، والذي نراه يستعرض آراء بعض من سبقه من المستشرقين والتعرض لها بالنقاش ثم يقرر أنها ، كما أوردها ابن اسحق، لا تمت إلى الوثيقة الأصلية بصلة، وإنما هي تجميع لعدة عهود بين الرسول (ص) وجماعات في المدينة خلال فترة تمتد من بيعة العقبة إلى بعد موقعة بدر[١٤].

والحقيقة أننا لا نعلم على وجه الدقة من ذا الذي أشار إلى هذه الفكرة – الفرضية لأول مرة، وحاول البرهان عليها. ولكننا نعلم يقيناً، ان ثمة من المؤرخين والمهتمين العرب أشاروا إلى مثل هذه الموضوعة دون العمل على صياغة حجج تبرهن على ما يذهبون إليه. وممن أشار الى ذلك محمد حسين هيكل الذي يقول " ولئن لم يشترك في توقيع هذه الوثيقة (الصحيفة) من اليهود بنو قريظة وبنو النضير وبنو قينقاع، فإنهم مالبثوا بعد قليل ان وقعوا بينهم وبين النبي صحفاً مثلها"[١٥]. إلا ان هيكل لم يشر لا إلى المصدر الذي استقى منه معلومته هذه، ولا متى جرى التوقيع : قبل بدر، بعد بدر؟ كل قبيلة على حده، أم جميعهم دفعة واحدة ؟ الخ ... كذلك يشير المحقق الهندي محمد حميد الله الحيدر أبادي في كتابه "مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة"، ان بيعتي العقبة "تتعلقان بروابط المسلمين مع أهل المدينة، وكان فيها وضع الدستور الأساسي..."[١٦]. وقبل هؤلاء، تشير

بعض المصادر والمراجع الإسلامية إلى هذه الموضوعة – الفرضية بصورة من الصور، الأمر الذي قد يدفع بالباحث إلى تبني أو إمكانية تبني هذه الفرضية، كما سيأتي معنا .

ثانياً: بصدد الإسناد

حسب اطلاعنا، لم نعثر على هذه الوثيقة الهامة، وبهذا النص كاملاً، في أي من كتب السيرة أو غيرها من المصنفات التي الفت في عصر ابن اسحق أو في الذي أعقبه مباشرة سوى عند ابن هشام في مؤلفه الجليل " السيرة النبوية " (سيرة ابن هشام) ، نقلاً - كما يقول هو- عن ابن اسحق ، رحمهما الله .

وفي سياق دراستنا عما أحاط بالصحيفة من أقوال، وجدنا أن بعض المؤرخين والمهتمين بتاريخ الإسلام في هذه الفترة المبكرة منه، وبالذات في السنوات الأولى من هجرته (ص) إلى يثرب، من يجزم قطعياً بأن الصحيفة بنصها الكامل، وكما هي عند ابن هشام، لم يوردها أي من الرواة أو الفقهاء أو المحدثين سوى ابن هشام، مما يعني ان كل من أوردها بنصها الكامل كان نقلاً عن ابن هشام. وممن يجزم بذلك من المؤرخين المعاصرين، على سبيل المثال، محمد أسعد أطلس، ونبيه عاقل، ود.حسن إبراهيم حسن(١٧).

والحقيقة انه لأمر بالغ الدلالة أن (يهمل؟) الجميع –حسبما يمكن ان يفهم من العبارة- هذه الوثيقة الخطيرة، ولم يشر إليها سوى واحد وحيد هو ابن هشام .

غير ان العبارة لها ان تفهم بأحد الاتجاهين : الأول، أن يكون المقصود ان أحداً لم يورد نص الصحيفة الكامل سوى ابن هشام نقلاً عن ابن إسحق ،

وهـو احتمـال واقعـي فعـلاً مـع صـعوبة الجـزم القطعـي بـه . وتعليـل هـذا الاحتمال انه سبق ابـن اسـحق مـن كتـب سـيرة الرسـول قبلـه، إلا ان مؤلفـاتهم لم تـصل إلينـا . وبهـذا الـصدد يـشير الـدكتور محمـد حـسين هيكـل في تقديمـه لـسيرة ابـن هـشام ان طبقـتين مـن الكتـاب الـذين عاشـوا في القـرن الأول للـهجرة والنـصف الأول مـن القـرن الثـاني ضـاعت مـصنفاتهم، " ولم يعـد لنـا من هـذه الكتـب إلا اسمهـا.. وبعـض نُقُـول (بـضم النـون والقـاف) عنهـا تجـدها منتشرة في أثنـاء مـصنفات مـن جـاء بعـدهم مـن العلمـاء كـالطبري.."[١٨]. وعليـه، يبـدو مـن الطبيعـي جـداً ان يـورد المؤرخـون والمهتمـون، أو بعـضهم، ممـن عـاش في الفترة المـذكورة أعـلاه، نـص هـذه الـصحيفة، كمـا فعـل ابـن اسـحق، إلا أنهـا لم تـصل إلى المـؤرخين مـن بعـدهم لفقـدان وضـياع تلـك المؤلفـات لـسبب مـن الأسباب. بيـد ان المراجعـة للأسـانيد الـتي يـذكرها العديـد مـن المـؤرخين تـبين أن ابـن اسـحق لـيس هـو المرجـع الوحيـد الـذي ينقـل عنـه أولئـك، بـل تـراهم يستندون الى غيره. فابن كـثير ذاتـه الـذي يـستند إلى ابـن اسـحق، يـشير أيـضاً إلى الوثيقـة بـسند إلى أحمـد ابـن حنبـل. كمـا ان صـاحب "عيـون الأثـر" يـورد سـنداً آخر فيقول "وقد ذكر ابـن خيثمـة مـا سـنده حـدثنا.. كـثير بـن عبـدالله بـن عمـرو المزنـي عـن جـده .."[١٩]؛ وفي "الأمـوال" يـسند أبـو عبيـد روايتـه إلى ابـن شهاب[٢٠].

الخلاصـة هنـا، ان لا ابـن اسـحق ولا ابـن هـشام همـا المـصدران الوحيـدان للـنص الكامـل، بـل ثمـة آخـرون أوردوه أيـضاً، مـع بعـض الاختلافـات في بعـض الجمل والألفاظ .

الفهم الآخـر للعبـارة، أنـه ربمـا لم يكـن المقـصود ان ابـن اسـحق هـو الوحيـد الـذي أورد الـنص الكامـل للـصحيفة، بـل المقـصود ان ابـن هـشام هـو الوحيـد

الذي نقلها عن ابن اسحق، ولم يفعل الآخرون مثله، وإنما نقلوها عن ابن هشام. أي ان المصدر الوحيد لنص الصحيفة الكامل هو ابن هشام فقط. وهذا الفهم لا يتسق ولا يتفق مع الحقيقة كما نزعم. فنحن نجد الصحيفة في العديد من المصنفات التاريخية والأدبية والموسوعية نقلاً، لا عن ابن هشام، وإنما عن ابن اسحق. من هؤلاء، مثلاً، ابن كثير في "البداية والنهاية"، والنويري في "نهاية الأرب" .

ثالثاً: مكانة الصحيفة عند بعض المؤلفين

من المثير للانتباه ان بعض كبار المؤرخين المشهود لهم لم يشيروا إلى ان الرسول (ص) قد كتب وثيقة بين المهاجرين والأنصار واليهود عند هجرته إلى يثرب، بل أشاروا إلى انه "وادع اليهود"، وبإشارة عابرة وعرضية، ولم يفردوا لذلك عنواناً أو فقرة بعينها. وهذا مدعاة للتأمل، وما إذا كان إهمالاً أو تغافلاً أو غير ذلك من البواعث، خاصة عندما يأتي ذلك من مؤرخ في مكانة الطبري أبو جعفر محمد رحمه الله . والحقيقة ان أبا جعفر يقدم لنا، كما نزعم، مثالاً نموذجياً لهذا الصنف من التعامل مع الصحيفة. فهو يورد موادعة اليهود في معرض حديثه عن الموقف في المدينة إثر عودته من معركة بدر الكبرى وموقف بني القينقاع حيال المسلمين في المدينة . يقول الطبري ان رسول الله (ص) " كان قد وادع، حين قدم المدينة، يهودها على أن لا يغينوا عليه أحداً"[٢١]. فالطبري لم يذكر أي خبر حول صحيفة أو كتاب بين المهاجرين والأنصار واليهود. وحتى عندما يعرض خبر "الموادعة " هذه تراه يأتي بها، لا حسب مكانها الزمني المتسلسل أي قبل معركة بدر، حسب أغلب المراجع، وإنما جاء بخبره ذاك (وكأنه اضطراراً؟) لتوضيح خلفية

سياسية للصراع بين الرسول (ص) وبين بني القينقاع، وليس من اجل الخبر ذاته كواقعة سياسية تاريخية لها مكانتها وثقلها في التاريخ الإسلامي لتلك الفترة . وكذا يفعل قبله ابن الأثير في "الكامل"[٢٢]، وكذلك قبلهما يفعل كاتب الواقدي ابن سعد فيضرب صفحاً عن ذكر الصحيفة في "الطبقات"، ثم يورد إشارة عن موادعة الرسول (ص) ليهود[٢٣]. وعندما نستدرك ان هؤلاء المؤرخين الثلاثة هم ممن يُعتدّ بمصنفاتهم، لا نملك إلا أن نخض عقولنا على التأمل والنظر بمزيد من التمعن والتجرد في شأن الصحيفة وملابساتها، إلى حد فتح باب احتمال غيابها أصلاً، كما يمكن ان يفهم من غياب ذكرها عن بعض أئمة التاريخ الإسلامي حسب ما أسلفنا أعلاه .

رابعاً : بشأن زمن صدور الصحيفة

يذكر ابن هشام الصحيفة بعد ذكر بناء مسجد الرسول (ص) في مربد اليتيمين سهل وسهيل. وبعد الصحيفة ينتقل ابن هشام الى ذكر التآخي (أو المؤاخاة) ثم إلى وفاة سعد بن زرارة[٢٤]. فإذا أريد لهذا التسلسل ان يكون صورة واقعية لتسلسل وقوع هذه الأحداث، فهذا مالا يتفق مع ما يورده آخرون . فالنويري، مثلاً، يرتب الأحداث على النحو التالي : بناء مسجد الرسول، بناء المسجد الذي بني على التقوى، ذكر ما أصاب المهاجرين من الحُمّى، ذكر مؤاخاة رسول الله (ص) بين المهاجرين والأنصار، ذكر كتاب رسول الله (ص) الذي أمر بكتبه بين المهاجرين والأنصار وموادعته يهود[٢٥]. فابن هشام يجعل الصحيفة قبل المؤاخاة في حين ان النويري يجعلها بعد المؤاخاة. فليس صحيحاً، إذن، ما يشير إليه بعض المؤرخين والباحثين أن كتب

السيرة والتاريخ والحديث والتفسير كلها تجعل كتاب النبي (ص) مقدماً على عقد المؤاخاة[٢٦]، خاصة وان زمن حدوث المؤاخاة بدوره غير معروف بالضبط. فبعضهم يجعلها عند بناء مسجده (ص)، وبعضهم قبل بنائه، وبعضهم بعد بنائه، وبعضهم بعد الهجرة بخمسة أشهر وقيل تسعة، وقيل ثلاثة[٢٧].

لا نستطيع الميل إلى هذا الخبر أو ذاك. ولكن لا يجوز أن نغفل أن المؤاخاة لم تكن حدثاً واحداً في يوم واحد فقط، بل هي عبارة عن سلسلة من الوقائع بدأت قبل معركة بدر واستمرت بعدها، مع تغيير في شيء من مضمونها كما سنرى فيما بعد. لا، بل أن في مضمون عقد الصحيفة نلمس المؤاخاة بين المسلمين من قريش وأهل يثرب، حتى وإن لم يذكر الاصطلاح (المؤاخاة) ذاته. فمضمون المؤاخاة واضح للعيان في بعض بنود الصحيفة. فهي، من هذا المنظور، لم تأت قبل أو بعد المؤاخاة، بل وليس لهذا الحديث معنى، إلا إذا كان المقصود بالمؤاخاة بدايتها فقط، وليس المؤاخاة بصفتها حدثاً مستمراً يتكرر، كما هو مفترض وكما يمكن أن يفهم من العديد من النصوص الواردة بهذا الشأن في كتب أهل السيرة والحديث. بهذا المعنى فقط، نميل إلى أن بداية المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار وقعت قبل صدور الصحيفة باعتبار ذلك مما يستوجبه منطق الحدثين .. فقبل إبرام العقد مع اليهود، الأَولى أن يبرم العقد بين المسلمين أنفسهم، ثم مع اليهود وغير اليهود.

لزمن صدور الصحيفة بُعد آخر .. ما إذا صدرت قبل معركة بدر الكبرى أم بعدها. هنا أيضاً تتوزع الآراء والاجتهادات والأخبار. بعضهم، وهم الأكثرية، يقولون إنها صدرت قبل بدر. من هؤلاء: النويري وابن هشام وابن كثير من قدماء المؤرخين[٢٨]، وهيكل وأطلس وعاقل من المتأخرين[٢٩].

والبعض الآخر، وهم الأقلية، يرى أنها صدرت بعد بدر كما هو، مثلاً، عند أبي داود من المتقدمين[٣٠]، وصالح أحمد العلي من المتأخرين[٣١].

ومن المؤسف أننا لم نجد تعليلاً لحيثيات هذا الاختيار أو ذاك، ولا الإشارة إلى المصدر الذي استُقي منه الخبر خاصة عند من ذهب إلى أن الصحيفة أتت بعد بدر.

غير أن ثمة من يشكك في ان الصحيفة هي وثيقة واحدة صدرت في وقت واحد. ويذهب هذا الرأي إلى أنها عبارة عن مجموعه من الوثائق – العهود جرى صدورها في أوقات مختلفة .. بعضها قبل بدر وبعضها بعد معركة بدر[٣٢].

خامساً : الصحيفة وعهود أخرى

أسلفنا ان بعض المؤرخين المشهورين لم يشيروا إلى ان ثمة وثيقة تتضمن العهد بين المهاجرين والأنصار واليهود، وإنما ذكروا المؤاخاة كحدث مستقل، وموادعة اليهود كحدث مستقل أيضاً عن الأول ومنفصل عنه، ولا أثر عندهم للصحيفة.

مقابل هذا نجد من يذهب إلى أن الصحيفة هي عهد بين كل من هم في يثرب بعد هجرة الرسول (ص) إليها. أي أنها وثيقة عهد بين المسلمين من قريش ويثرب واليهود والنصارى والوثنيين[٣٣]. أما المصدر الذي استند إليه أصحاب هذا الخبر – الرأي فغائب عندهم. كما أننا، كما سنرى، لا نجد أي ذكر صريح للنصارى والوثنيين في بنود الصحيفة، وان كان من الجائز ان يتضمن بعض نصوصها، ويجوز أن يُفهم منها ، اشتمالها على النصارى

والـوثنيين كـأطراف ثانويـة ملحقـة بـالأطراف الرئيـسية الثلاثـة، وهـم المهـاجرون والأنصار واليهود، كما سيظهر معنا .

وإذا كنـا قـد أشـرنا إلى ان الـصحيفة تتـضمن المؤاخـاة عمومـاً، فـان شـارح سـنن أبـي داوود يـرى ان اليهـود الـذين وقعـوا هـذه الـصحيفة هـم مـن تبقـى مـنهم بعـد طـرد القينقـاع والنـضير. أي، لا علاقـة للمؤاخـاة بهـذه الوثيقـة ولا بأي عهـد عقـده الرسـول (ص) بـين المهـاجرين والأنـصار، علـى اعتبـار أن الفـترة باتت متـأخرة جـداً لعقـد مثـل هـذا العهـد بيـنهم، أو بالأصح، لعقـد عهـد تبـدأ معـه علاقـة المؤاخـاة بيـنهم . أمـا إذا كانـت الـصحيفة المـشار إليهـا عنـد شـارح سنن أبي داوود هي غـير الـصحيفة الـشهيرة قيـد الـدرس، فـان هـذا بـدوره يـشير إلى أن ثمـة أكثـر مـن صـحيفة واحـدة أبرمـت في يثـرب بـين المهـاجرين والأنـصار واليهود .. وهذا ما لم يشر إليه احد .

هــذا الاضــطراب في علاقــة الــصحيفة بالمؤاخــاة أو بــأي عهــد آخــر بــين المهاجرين والأنصار يمثله علـى أفـضل وجـه المـؤرخ ابـن كـثير. فـانظر كيـف صـاغ عنـوان الفـصل المكـرس للموضـوع حيـث جـاء: "في عقـده عليـه الـسلام الألفـة بـين المهـاجرين والأنـصار بالكتـاب الـذي أمـر بـه فكتـب بيـنهم والمؤاخـاة الـتي أمرهم بها وقررهم عليها وموادعته اليهود الذين كانوا بالمدينة "[٣٤].

فـإذا اسـتثنينا " الموادعـة " كاصـطلاح للعقـد بـين الرسـول (ص) واليهـود ، في موضـوعنا هـذا ، نجـد أمامنـا اصـطلاحين همـا "الألفـة" و"المؤاخـاة". ومـن ظـاهر العنـوان يتـضح لنـا ان ثمـة كتابـاً للألفـة. ولا نعـرف مـا إذا كـان المقـصود بـ"الألفة" غـير المؤاخـاة، أم أنهمـا مفهومـان لأمـر واحـد ومرادفـان لمـدلول واحـد فقـط. والحقيقـة أننـا في كـل قراءتنـا لم نعثـر أن الرسـول (ص) قـد كتـب كتابـاً عنـد مؤاخاتـه بـين المهـاجرين والأنـصار، بـل يكتفـي بـالقول انـه آخـى بيـنهم أو

حـالف بيـنهم . هـذا ناهيـك عـن أن المؤاخـاة لم تقـع مـرة واحـدة. فالكتـاب، ان صح صـدوره، لا يخـص المؤاخـاة، بـل الألفـة. وهـذا مـا ينفـرد بـه ابـن كـثير فيمـا يـذهب إليـه مـن ظـاهر العنـوان أنـه (ص) كتـب كتابـاً للألفـة بـين المهـاجرين والأنصار.

مـن بُنيـة وصـياغة نـص العنـوان يتجـه الـذهن إلى أن الكتـاب قـد صـدر لغـرض رئيـسي وهـو الألفـة والمؤاخـاة – ولـيكن الاصـطلاحان الآن ليـسا سـوى مترادفـان لـنفس المـدلول – في المقـام الأول، ثـم لغـرض الموادعـة مـع اليهـود. يتأكـد هـذا ممـا يلـي العنـوان أعـلاه مباشـرة، حيـث يـورد ابـن كـثير الحـديث المنـسوب إلى انـس بـن مالـك قولـه انـه (ص) حـالف بـين المهـاجرين والأنـصار في داره . ثم يعقبه بحديث آخر نـصه "وقـال الإمـام أحمـد حـدثنا نـصر بـن .. عـن جـده ان الـنبي (ص) كتـب كتابـاً بـين المهـاجرين والأنـصار ان يعقلـوا معاقلـهم وأن يـفدوا عـانيهم بـالمعروف والإصـلاح بـين المـسلمين" - ثـم أورد بعـد ذلـك نـص الـصحيفة [٣٥]، فابـن كـثير، باسـتناده الى حـديث أنـس بـن مالـك عـن المؤاخـاة (التحـالف) وإلى حـديث أحـمد بـن حنبـل، يميـز، او كأنـه يميـز بـين المؤاخـاة والألفـة. وممـا تجـدر الإشـارة إليـه ان ابـن كثـير يـورد الأحاديـث الـمذكورة دون ان يـشير إلى علاقتهـا بالموادعـة. أي، وكـأن للألـفة كتابـاً منفـرداً ومـستقلاً عـن الكتـاب الـذي كتبـه (ص) موادعـاً لليهـود (إضـافة إلى "الألفة").

بهـذا الـصدد، أي علاقـة المؤاخـاة بالـصحيفة، يقـدم لنـا أيـضاً الـدكتور عبدالـسلام الترمـانيني صـيغة مركبـة، وذلـك عنـد تعرضـه لجدولـة الأحـداث في المدينـة في الـسنة الأولى للـهجرة، فيقـول : "الـنبي (ص) يـؤاخي بـين المهـاجرين والأنـصار ويكتـب كتابـاً يـضع فيـه أسـاس المجتمـع الإسـلامي ويقـيم حلفـاً مـع

اليهـود علـى النـصرة والتعـاون والتـسليم بـسيادته في المدينـة (دسـتور المدينـة)[٣٦]، فالجملـة تـشتمل علـى ثلاثـة عناصـر وهـي المؤاخـاة وكتـاب أسـاس المجتمـع الإسـلامي ـــ ولـو أن الكتـاب، بتقـديرنا، محاولـة لاسـتيعاب اللحظـة الـسياسية في المقـام الأول وحلـها دون إمكانيـة القـول أنـه يـضم أسـاس أو أسـس المجتمـع الإسـلامي علـى وجـه العمـوم ـ وموادعـة اليهـود. ومـن صـياغتها يمكـن الانتهاء إلى أن للجـملة المعاني المحتملة التالية:

- أن دسـتور المدينـة هـو الكتـاب الـذي يـضم أسـاس المجتمـع الإسـلامي وموادعـة اليهـود. أو بالأصـح ان موادعـة اليهـود جـزء مـن هـذا الأسـاس، ويستثنى المواخاة.
- أن الدسـتور هـو الكـتاب المقـصور على أسـاس المجتمـع الإسـلامي ويـستثني موادعة اليهـود والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار .
- أن الدستور يضم المؤاخاة والكتاب والموادعة .

وإذا كانت صـيغة الترمـانيني تجعلنـا أمـام الاحتمـالات أعـلاه، فـان كاتبـاً آخـر هـو الـدكتور سـهل حـسن الفـتلاوي يـصيغ ذلـك بقـدر اكـبر مـن الوضـوح ، فيقـول : "وقـد كانـت وحـدة الأوس والخـزرج أول معاهـدة يـضعها الـنبي محمـد (ص) بعـد دخولـه يثـرب وعقـد معاهـدة بـين الاوس والخـزرج ووادع فيهـا اليهود وأقـرهم علـى ديـنهم وشـرط لهـم واشـترط علـيهم ... (فـاليهود) لم يكونـوا شـركاءاً أو أطرافـاً في المعاهـدة الـتي عقـدت بـين الأوس والخـزرج، وإنمـا كـانوا خـارج هـذا التحـالف لأن المعاهـدة شـيء والموادعـة شـيء آخـر. فـالنبي لم يتعاقـد بحلف مع اليهود وإنما وادعهم فقط"[٣٧].

ثمـة، إذن، حلـف أو معاهـدة بـين الأوس والخـزرج وثمـة موادعـة مـع اليهـود. والحقيقـة ان الـدكتور الفـتلاوي لم يعتمـد علـى نـصٍّ في الـصحيفة يُـذكر فيـه

"الموادعة"، بل استند على ما يذكره أهل الأخبار والسيرة من ان النبي (ص) "وادع" اليهود ... بطبيعة الحال - وللتأكيد هنا أيضاً - يمكن ان تكون الصحيفة فعلاً ليس فقط مكونة من معاهدتين، بل وأكثر من معاهدتين جمعت كلها، فيما بعد، في وثيقة واحدة. ولكن المهم هو ان يستخرج ذلك من نص الصحيفة ذاتها وليس مما يقال عنها. والسبب في ذلك - وهنا نكرر أيضاً - الخشية من أن الإصطلاحات التي استخدمها المؤلفون من أهل السيرة والأخبار مثل "الموادعة" و"الألفة" التي أوردوها في وصف الصحيفة أو بعض بنودها استناداً إلى تأويلات اللاحقين، وليس من معطيات اللحظة أو (اللحظات) التي صدرت فيها الصحيفة (أو بنودها).

سادساً : الصحيفة عند ابن هشام والنويري

من المؤرخين المتأخرين عن زمن ابن هشام، ابن كثير الذي يورد نص الوثيقة نقلاً – كما يقول_ عن ابن اسحق . وعند مقارنة نصه بنص ابن هشام لا يجد المرؤ فرقاً ذا بال . بيد ان الحال مختلف عند الموسوعي النويري الذي يورد نصاً للوثيقة نقلا – كما يقول هو أيضاً – عن ابن اسحق، ولكنه يختلف في العديد من نصوصه عما جاء عند ابن هشام. فالصحيفة في "نهاية الأرب" للنويري تتخللها ملاحظات استدراكية عديدة، فتأتي أضافه ابن هشام على ابن اسحق ، كما تشير من جهة أخرى، إلى ما غاب عن نص ابن هشام ومثبت عند ابن اسحق. وللفائدة نثبت هذه الاختلافات، كما جاءت في " نهاية الأرب " : (انظر الملحق)

المقدمة – عبارة "صلى الله عليه وسلم"، إضافة من ابن هشام .

البند ٣: "وبنو النبيت ... " إضافة من ابـن هشام .

البند ٧: "ولا ينـصـر كافراً . . . " بدلاً من " كـافـرُ " .

البند ١٠: "مـنْ تهوّد" بدلاً من " من تبعـنا من يهـود" .

البند ١٥: "ولا يحل لهم إلا القيام عليه"، " إلا" زيادة مـن ابن هشام.

البند ١٧: "صلى الله عليه وسلم"، زيادة من ابن هشام .

البنـد ١٩: "وان ليهـود بـني سـاعدة . . . وان ليهـود بـني جشم. . ." زيـادة مـن ابـن هشام .

"وان ليهـود بـني ثعلبـه. . . إلا مـن ظلـم وأثـم فانـه لا يوتـغ إلا نفـسه وأهـل بيته"، العبارة "إلا من ظلم . . . بيته" مفقودة عند ابن هشام .

"وان جفنة.. كأنفسهم"، "كأنفسهم" زيادة من ابن هشام .

"وان لـبني الـشطنة مثـل مـاليهود بـني عـوف، وان الـبر دون الإثـم، وان مـوالي ثعلبة كأنفسهم" مفقودة عند ابن هشام .

البند ٢١ – "فتك" و"أهل بيتة" ، زيادة من ابن هشام .

البنود ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧، زيادة من ابن هشام .

البند ٣٠ – "عز وجل" زيادة من ابن هشام .

البند ٣٥ – "مع البر المحض" بدلاً من "مع البر الحسن" .

سابعاً : الصحيفة عند ابن هشام وأبي عبيد

إذا كانت تلـك مقارنـة بـين ابـن هـشام والنـويري اللـذين يـستندان إلى ابـن اسـحق، حـسب أقوالهمـا، فـان أبـا عبيـد صـاحب كتـاب " الأمـوال" يتـيح لنـا النظـر إلى اختلافـات بـين نـص ابـن هـشام المستند الى ابـن اسـحق ونـص آخـر لا يـستند إلى هـذا الأخـير، بـل إلى رواة آخـرين. فـأبو عبيـد يـروي الـصحيفة

بأكثر من سند، فيقول " حدثنا أبو عبيد حدثنا عبدالله بن صالح عن الليث عن سعد عن عقيل بن شهاب". ثم قال " حدثنا أبو عبيد قال : وحدثني يحي بن عبدالله عن الليث عن عقيل بن شهاب". ثم يقول : "حدثنا ابوعبيد قال حدثنا حجاج عن أبي جريج قال.." وفي مكان آخر يقول: وحدثني يحي بن عبدالله بن بكير وعبدالله بن صالح قالا حدثنا الليث عن سعد قال حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب انه قال : بلغني ان رسول الله (ص) كتب بهذا الكتاب ..: " هذا الكتاب من محمد النبي (ص) رسول الله... فحل معهم وجاهد معهم"[٣٨] .

عند النظر إلى النصين يتبين لنا طائفة من الاختلافات :

البسملة ـ غائبة عند أبي عبيد .

المقدمة ـ " الكتاب " : معرّف بالألف واللام عند أبي عبيد .

" .. من قريش وأهل يثرب.." : " أهل" إضافة عند أبي عبيد .

" فحلّ معهم" : زيادة عند أبي عبيد .

البند ١ – أمة واحدة من دون الناس : "من" غائبة عند أبي عبيد .

البند ٢– والمهاجرون من قريش على ربعاتهم : الواو زائدة عند أبي عبيد؛ وعند ابن هشام "على ربعتهم" .

القسط بين المؤمنين والمسلمين : " والمسلمين " زائدة عند أبي عبيد.

وبنو الحرث بن الخزرج على ربعاتهم : " بني الخزرج" زائدة عند أبي عبيد، " وعلى ربعتهم" عند ابن هشام . وهذه الجملة تأتي بعد " بنو عوف.." وقبل " وبنو ساعدة .." عند أبي عبيد .

البند ٤ – " .. مفرحاً منهم ان يعينوه .." : وعند ابن هشام " ..بينهم ان يعطوه ".

البند ٥ – " ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه " : كل البند غائب عند أبي عبيد .

البند ٦ – " وان المؤمنين المتقين أيديهم على كل من .." : "أيديهم" و" كل " غائبتان عند ابن هشام .

البند ٨– " وأن ذمة الله ..." : كل البند غائب عند أبي عبيد .

البند ١٠– " وانه من تبعنا من اليهود فان له المعروف والأسوة..." : " اليهود " عند أبي عبيد معرفة ، و" المعروف " بدلاً من "النصر" كما هو عند ابن هشام .

البند ١٢– " وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضهم بعضاً " : " معنا "غائبة عند أبي عبيد" ، و"بعضهم" بدلاً من " بعضها" كما هو عند ابن هشام .

البند ١٣– " وان المؤمنين يبيء بعضهم...في سبيل الله " : غائبة عند أبي عبيد " ؛ وان المؤمنين على أحسن هذا وأقومه " : " هدى " عند ابن هشام بدلاً من "هذا" كما هو عند أبي عبيد.

البند ١٤– " وانه لا يجير.. ولا نفساً ولا يعينها على مؤمن" : " ولا نفساً " غائبة عند أبي عبيد ؛ "ولا يعينها" بدلاً من "ولا يحول دونه" كما هو عند ابن هشام .

البند ١٥ – " وانه من اعتبط.. فانه قود به إلا ان يرضى ولي المقتول بالعقل ...وانه لا يحل لهم إلا قيام عليه" : "به"زائدة عند أبي عبيد" إلا " بدلاً من " إلى "، "وانه لا يحل .." غائبة عند أبي عبيد .

البند ١٦ - عند ابن هشام " وانه لا يحل لمؤمن .. وآمن .. ولا يؤويه .. ولا يؤخذ .." وعند أبي عبيد :" أو آمن" بدلاً من "وآمن"، "أو يؤويه" بدلاً من "ولا يؤويه"، "ولا يقبل" بدلاً من "ولا يؤخذ" كما هو عند ابن هشام.

البند ١٧ - عند ابن هشام : "وأنكم مهما اختلفتم.. فان حكمه إلى الله تبارك وتعالى والى الرسول (ص) " وعند أبي عبيد " ما " بدلاً من "مهما"، "حكمه" بدلاً من "مرده"، "تبارك وتعالى" ، بدلاً من " عز وجل"، " والى الرسول (ص)" بدلاً من "والى محمد" .

البند ١٩ - " وان يهود بني عوف ومواليهم وأنفسهم أمة من المؤمنين لليهود دينهم وللمؤمنين دينهم إلا من ظلم وأثم فانه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته" : "من" بدلاً من "مع"؛ "و للمؤمنين" بدلاً من "للمسلمين" ؛ "لمواليهم وأنفسهم" أتت في غير المحل الذي أوردها ابن هشام . فعند أبي عبيد أتت تابعة ليهود بني عوف ، بينما عند ابن هشام أتت تابعة للمسلمين ؛ "يرتغ" بدلاً من "يوتغ" .

عند ابن هشام "وان ليهود بني حارث " وعند أبي عبيد : " الحرث" بدلاً من "الحارث" .

"وان ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم فانه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته" : " بني" غائبة عند أبي عبيد؛ " إلا من ظلم وأثم ... أهل بيته " زائدة عند أبي عبيد .

"وان جفنه بطن من ثعلبة كأنفسهم" : غائبة عند أبي عبيد .

وان بطانة يهود كأنفسهم" : غائبة عند أبي عبيد .

البند ٢٠ – " وانه لا يخرج ... محمد (ص)" : (ص) زائلة عند أبي عبيد .

البنود ٢١ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ : غائبة عند أبي عبيد .

البند ٢٤ – "وان بينهم النصح والنصيحة والنصر للمظلوم" : :النصح" غائبة من ابن سلام ؛ " والنصر للمظلوم" بدلاً من "والبر دون الإثم" .

البند ٢٧ – "وان المدينة جوفها حرم لأهل هذه الصحيفة " عند أبي عبيد : "المدينة" بدلاً من يثرب ؛ "حرم" بدلاً من "حرام" .

البند ٣٠ – " وانه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخيف فساده فان أمره إلى الله والى محمد النبي وان الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره ". عند أبي عبيد : " أمره " بدلاً من " مرده" ؛ "النبي" بدلاً من " رسول الله" ؛ "وان الله... أبره " غائبة عنه.

البند ٣٣ – " عند أبي عبيد : إذا دعوا اليهود إلى صلح حليف لهم فأنهم يصالحونه ، وان دعونا إلى مثل ذلك فان لهم على المؤمنين إلا من حارب الدين " . وغاب عند ابن هشام :" وأنهم "، "اليهود "، " حليف لهم "؛ وبدلاً من " وإن دعونا "، نجد عند ابن هشام : " وانه إذا دعوا ".

البند ٣٤ – " وعلى كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم من النفقة" : " من جانبهم الذي قبلهم" غائبة عند أبي عبيد، " من النفقة " زائلة عند أبي عبيد .

البند ٣٥ – " وان يهود الأوس ومواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحسن من أهل هذه الصحيفة " : الواو في

"مواليهم" زائدة عند أبي عبيد؛ " على مثل ...الصحيفة " غائبة من أبي عبيد .

"وان بني الشطبة بطن من جفنة" : زائدة عند أبي عبيد .

البند ٣٨ ـ " وانه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم " : " بالمدينة... وأثم" غائبة من أبي عبيد. وعند ابن زنجويه نقرأ البند على النحو التالي : " وانه من خرج آمن. ومن قعد بالمدينة أبرّ الأمن أَمِنْ، إلا ظالم وآثم ". ويعلق المحقق في الحاشية بالقول : " ولعله " آمن أبرّ الأمن " بتقديم وتأخير "(٣٩).

البند ٣٩ – " وإلى أولاهم بهذه الصحيفة البر المحسن". وبدلاً من ذلك نقرأ عند ابن هشام " والله جار لمن برّ واتقى ومحمد رسول الله".

إن فحص هذه الاختلافات تبين ان اليسير منها ربما كان ناجماً عن السهو أو الإضافات الشكلية مثل تلك التي تكرّم الرسول (ص). ولكن يتضح ان العديد من هذه الاختلافات يمس مضمون البنود المعنية، مما يوقع الباحث تجاه طائفة من الاحتمالات الممكنة خاصة وان النص الأصلي غير متوفر(٤٠).

ثامناً : تبويب الصحيفة

عند المؤرخين المتقدمين كابن هشام وابن كثير والنويري وردت الوثيقة كلها في فقرة واحدة وحيدة من بدايتها إلى نهايتها. ثم أتى بعض المؤرخين المتأخرين فصاغ الصحيفة في بنود كما هو عند محمد حميد الله الحيدر أبادي ثم نبيه عاقل وغيرهما .

وحسب علمنا، كان المغفور له أحمد زكي صفوت من أوائل المعاصرين، إن لم يكن أولهم، الذين قاموا بتقسيم الصحيفة إلى فقرات خمس - وليس إلى بنود- على النحو التالي[٤١].

الفقرة الأولى - وتشمل على المقدمة حتى البند (٣).

الفقرة الثانية - وتشمل على البنود من ٤ حتى ٩.

الفقرة الثالثة - وتشمل على البنود من ١٠ حتى ١٧.

الفقرة الرابعة - وتشمل على البنود من ١٨ حتى ٢٩.

الفقرة الخامسة - وتشمل على البنود من ٣٠ حتى ٣٩.

ومن الملاحظ ان بعضهم جمع بين الطريقتين، أي التقسيم إلى بنود والتقسيم إلى فقرات كما فعل، مثلاً محمد حميدالله، خالد الجميلي، ظافر القاسمي وغيرهم ... إلا أن بعضهم مثل القاسمي لم يلتزم بتقسيم صفوت، بل قام بتقسيم الصحيفة إلى فقرات أخرى، فدمج الفقرتين الثانية والثالثة، كما هي عند صفوت، في فقرة واحدة. كما قام بتحويل بعض البنود من فقرة إلى أخرى.

نأمل أن يكون الحظ قد حالف هذه الملاحظات لتشكل تمهيداً يسلط نوراً يضيء هذه المحاولة لدراسة الصحيفة، نوراً يكشف بعضاً مما يحفّ بالصحيفة من آراء واجتهادات، أو ما لاقته من إهمال (وتجاهل؟) على الرغم من مكانتها الرفيعة المتميزة في الفكر الاجتماعي - السياسي.

بعض قضايا الشكل في الصحيفة

بـلا ريـب، لا يجـوز استـصغار قـضية الـشكل في الـنص، أي نـص، فمـا بالك حينمـا نواجـه وثيقـة بـوزن الـصحيفة . ومـا سنتعرض لـه هنـا مـن قـضايا شـكلية تلـك الـتي، حـسب ظننـا، لازمـة لتـسليط الـضوء علـى اسـتيعاب الـنص مـن وجهــة النظـر " القانونيــة ".. إن جـاز التعـبير، وهـي: "البـسملة"، اسـم الرسول وصفته، مكان وزمان الصدور، أطراف العقد، ...

أولاً: البسملة

ليـست البـسملة قـضية شـكلية مـن حيـث تناولهـا بـصفتها آيـة مـن آيـات القـرآن، سـواء أكانـت آيـة مـستقلة أم بعـض آيـة مـن أول كـل سـورة.كمـا لـيس المقـصود هنـا أيـضاً مـضمونها الجليـل ... المقـصود هنـا علـى وجـه التحديـد مكانتهـا في الـصحيفة مـن الزاويـة " القانونيـة " ودلالـة تثبيتهـا أو غيابهـا في مقدمـة الوثيقـة. فـأن تبتـدئ الـصحيفة بالبـسملة الإسـلامية _ وثمـة بـسملات أخـرى غـير إسـلامية كـان العـرب يفتتحـون بهـا عهـودهم ومـواثيقهم مثـل "باسمـك اللـهم" كمـا هـو معـروف _ فهـذا يعـني أن الأطـراف الموافقـة علـى مـا جاء فيهـا معترفـة بهـذه البـسملة الافتتاحيـة ، أكـان ذلـك اعترافـاً صـادقاً صـحيحاً أم هو نفاقاً وتدليـساً بغيـة مـآرب أخـرى، أم أن بعـض هـذه الأطـراف لم تثبـت أو توافق علـى تثبيـت البـسملة إلا مرغمـة صـاغرة ... وعمومـاً، ترانـا أمـام احتمـالين رئيـسيين لـورود البـسملة في بدايـة الـصحيفة، إن كانـت حقـاً قـد وردت في أصـل نـصها. الأول، أن الأطـراف جميعهـا قبلـت راضـية مقتنعـة حقـاً وصـدقاً بـضرورة ورودهـا. الثـاني، أن تكـون بعـض أطـراف الـصحيفة قـد أرغمـت علـى القبـول بهـا. وطبعـاً، ثمـة احتمـال ثالـث أن تكـون البـسملة قـد أضـيفت فيمـا بعـد مـن

قبل أهل الأخبار والسير، وأن الصحيفة إما أنها كانت تخلو من أية افتتاحية – بسملة، وإما أنها كانت ذات افتتاحية أخرى لم تعجب المتأخرين من أهل الأخبار فغيروها إلى البسملة الإسلامية .

نقول ذلك وأمامنا الجدل المعروف الحاصل في صلح الحديبية بين الرسول (ص) وسهيل بن عمرو حينما تنازل الرسول (ص) وقبل بالبسملة العربية المتعارف عليها عندهم وهي "باسمك اللهم" عندما رفض سهيل بن عمرو البسملة الإسلامية "بسم الله الرحمن الرحيم"[1].

بيد أن ما وقع في الحديبية ليس بالأمر الفريد في تاريخ العقود والمواثيق العربية القديمة . فقد ترك لنا التاريخ العربي أمثلة أخرى للجدل والصرع حول الفاتحة في العقد . من هذه الأمثلة ما حصل عند عقد الحلف بين الفرس وهمدان في اليمن . آنذاك كانت العرب تبتدئ مواثيقها بالبسملة "باسمك اللهم "، وكانت الفرس – أمر جماعات يمنية متحالفة مع الفرس – تبتدئ كتاب الحلف ببسملة أخرى هي "باسمك ولي الرحمة والهدى" وبعد الجدل، اتفق الفريقان أن يوحدا البسملتين في بسملة واحدة على النحو التالي : "باسمك اللهم ولي الرحمة والهدى"[2] .

بصدد الصحيفة قيد البحث، لابد وان يتساءل المرؤ عن سبب تثبيت البسملة الإسلامية، وكيف قبل اليهود بها، مع العلم أن اليهود لم تنكسر شوكتهم وتذوي مكانتهم في يثرب إلا بعد طرد القبائل اليهودية الرئيسية الثلاث ، وهي بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة، وكان ذلك بعد "بدر"، مما يقودنا إلى صياغة الاحتمال الأولي أن هذه القبائل الثلاث لم تكن موقعة على هذه الوثيقة، وأنه إذا وقع بعض اليهود عليها، فإن مركز من وقع منهم كان من الضعف بحيث أرغموا على الإقرار وتثبيت البسملة الإسلامية .

وإذا كان ذلك الضعف مصدره كامن في واقع حالهم (اليهود الموقعين)، فإن قبولهم أو توقيعهم على الوثيقة يمكن بالتالي أن يكون قبل "بدر" أو بعده.. فلا فرق هنا بين التاريخيين لأن الزمن هنا ليس عاملاً فاعلاً في إضعاف أو تقوية الطرف اليهودي الموقع الذي قبل بالبسملة الإسلامية .

بصدد موقع البسملة في الصحيفة، يذكر القلقشندي في "صبح الأعشى" أن البسملة في الكتاب كانت تكتب في سطر بمفردها تعظيماً لها. ودعماً لرأيه يأتي بحديث لأبي هريرة رضي الله عنه يقول فيه " أن رسول الله(ص) " نهى عن أن تكتب في سطر بسم الله الرحمن الرحيم غيرها ". وعلى هذه الطريقة جرى كتاب الإنشاء في مكاتبهم وسائر ما يصدر عنهم"[٣]. غير أننا في ما اطلعنا عليه من عهود وكتب تعود إلى عهد الرسول(ص) وإلى الخلفاء الراشدين، لم نعثر على عقد أو كتاب – في المصادر المطبوعة بالطبع- أُفرد للبسملة فيه سطر لها وحدها، وإنما كانت تأتي في سطر واحد مع ما يليها من كلمات بدون تمييز. ولا يمكن، بالطبع، تقرير ما إذا كان النساخ هم الذين دمجوا البسملة مع ما يليها في سطر واحد، أم أن الأصل كان كذلك . وهذا هو حال الصحيفة عند ابن هشام . حيث أتت البسملة في سطر واحد مع ما يليها . أما أبو عبيد صاحب "الأموال" فلم يثبتها[٤] .

من كتاب السيرة المحدثين محمد حسين هيكل الذي أفرد للبسملة سطراً لا تشركها فيه أية كلمة[٥]، وكذا فعل القاسمي[٦].

تبقي الإشارة إلى البسملة وعلاقتها بزمن نزولها من جهة، والكتب التي افتتحت بها من جهة ثانية . فيذكر أن البسملة لم تنزل جملة واحدة، بل ان أول ما نزل منها "بسم الله " في سورة هود (الآية ٤١) ثم نزلت الآية "..

أدعو الله وأدعو الرحمن " في سورة الإسراء (الآية ١١٠)، ثم نزلت في سورة النمل " أنه من سليمان وانه باسم الله الرحمن الرحيم" (الآية ٢٠) . ومن المتفق عليه ان سورة النمل هي مكية[٧]، أي أن البسملة نزلت قبل هجرته (ص) إلى يثرب ، وبالتالي لا غبار ولا غرابة من إمكانية استعمالها في الصحيفة إن قبلت بها كل الأطراف .

غير أن إلقاء نظرة على كتبه (ص) إلى بعض الملوك وزعماء القبائل العربية لا تساعد على الاستنتاج انها كانت كلها مصدرة بالبسملة الإسلامية الكاملة " باسم الله الرحمن الرحيم " . لا، بل ان بعضاً من كتبه (ص) المتأخرة كانت مصدره بالبسملة العربية القديمة " باسمك اللهم " كما هو الحال في كتابه إلى نهشل الوائلي مع مطالبته بالزكاة[٨]. ومعروف أن الزكاة فرضت بعد هجرته إلى المدينة في العام الثاني. كما أننا نعثر على كتب بدون بسملة، فيها يأمر بالزكاة أو المطالبة بالجزية[٩]. وهذا لا يتفق مع ما تذكره بعض الروايات أن الرسول (ص) كان يصدر كتبه إما بالبسملة العربية القديمة أو بأحد أسماء الله الحسنى "الرحمن" و"الرحيم" إضافة إلى "باسم الله".

مما سبق يتضح أن البسملة من حيث نزولها وعلاقة ذلك بكتبه (ص) أمر يكتنفة الارتباك والغموض، فلا يستطيع المرء الانتهاء إلى خلاصة أكيدة . وعليه لا نستطيع القول أن البسملة الكاملة " بسم لله الرحمن الرحيم" لا تثير التساؤل المشروع بشأن صدارتها للصحيفة، بل العكس هو الصحيح .

ثانياً : صفة الرسول (ص)

تشير الصحيفة إلى الرسول (ص) حيناً باسمه فقط " محمد "، وحيناً ثان تشير إليه بـ"النبي" ، وحيناً ثالثاً بـ"محمد رسول الله"، وبعض النسخ

تضيف "صلى الله عليه وسلم". فان تشير الصحيفة للرسول (ص) باسمه فقط، فهذا ما يتفق والعهود بين أطراف لا يعترف أي منها بعقيدة الآخر، أو بصورة عامة، لا يعترف أي منها بحقوق وميزات للآخر إلا بما اتفقوا عليه. وهذا هو المنطقي في هذه الصحيفة كون أحد أطرافها من اليهود. أما أن تشير الصحيفة إلى رسول الله (ص) بأنه "رسول الله " وأنه " النبي" فهذا يعني دون جدال، أن أطراف العقد مؤمنة به رسولاً ونبياً. وإذا كان ذلك أمراً طبيعياً بالنسبة للمهاجرين والأنصار، فهو غير طبيعي بالنسبة لليهود. وعليه يسري هنا ذات التحليل المسرود بصدد البسملة ونتائجه ومغزاه ... فالذي يقر بالبسملة لابد وأنه يقر بالدعوة الدينية الجديدة التي أتى بها الرسول ... ومع ذلك يظل السؤال مشرعاً ومشروعاً في آن، ودون إجابة شافية قاطعة عن سبب التعدد لصفاته صلى الله عليه وسلم في وثيقة واحدة، يفترض أن لا تحتمل مثل ذلك التعدد. هذا، إلا إذا كان ذلك التعدد لا يعود سببه إلى أصل الوثيقة، بل إلى عمل المتأخرين الذين ربما قد أضافوا هنا أو هناك، وحذفوا من هنا أو من هناك مراعاة للشكليات، أو لأغراض ما كان الرسول (ص) ذاته بحاجة إلى مراعاتها آنذاك. والله أعلم.

ثالثاً : أطراف العقد ومكانه

تجري العادة أن يذيل العقد - أي عقد كان - بين الأطراف باسم كاتب العقد[١٠]، وبالممثلين أو الزعماء (الكفلاء) لأطرافه، وبالشهود والزمان والمكان، إلى غير ذلك من الشكليات غاية في الأهمية. وقد لا تتوفر أحياناً بعض الشروط لاستكمال واستيفاء كل الإجراءات اللازمة لعقد العهد المعني، ولكن أن تغيب حتى تواقيع الكفلاء عن كل الأطراف في العقد، فهذا أمر ليس تقبّله أو تبريره بالسهل. وممن قرأنا لهم، لم نقف على أحد

يطرق الموضوع، ويأتي بالدليل الكافي، أو حتى ببعض الأدلة عن سبب غياب التواقيع. ومحمد حسين هيكل فقط، وفق ما لدينا من مراجع، هو الذي أتى برأي واضح بشأن الموقعين على الصحيفة فيقول، " لأن لم يشترك في توقيع هذه الوثيقة من اليهود بنو قريظة وبنو النضير وبنو قينقاع، إنهم ما لبثوا بعد قليل أن وقعوا بينهم وبين النبي صحفاً مثلها"[11]. إلا أن هيكل، رحمه الله، لم يترك للقارئ المصدر أو المرجع الذي استقى منه هذه المعلومة. وحتى إن صح ذلك ، فكيف للمرء معالجة بقية الأطراف وتوقيعها؟ كيف يمكن التأكد أن بقية الأطراف اليهودية وغير اليهودية وقعت فعلاً على هذه الصحيفة؟ ومن وقع عن المهاجرين والأوس والخزرج؟ هل وقع عن كل طرف كفيل واحد أو بضعة كفلاء؟ هل وقع عن كل حي من الأوس والخزرج كفيل أو عن كل الأوس كفيل وعن كل الخزرج كفيل آخر؟ أم ان كفلاء بيعة العقبة الاثنى عشر هم الذين وقعوا الصحيفة عن الأوس والخزرج؟ وكذا الأمر مع اليهود ..هل وقع عنهم كلهم كفيل واحد أو بضعة كفلاء ؟ أم عن كل جماعة كفيل أو بضعة كفلاء؟ أم انه ناب عنهم حلفاؤهم من الأوس والخزرج ؟...

والحقيقة أن عقد مثل هذا العهد الخطير بين كل الأطراف المذكورة، اي بين كل الأحياء من الأوس والخزرج واليهود والمهاجرين المذكورين في الصحيفة، بحاجة إلى مكان مشهور معروف له مكانته في يثرب، كأن يكون في إحدى السقائف المشهورة التي تتسع للجمع المعني .

كان، إذن، من الطبيعي والضروري ذكر المكان والزمان، بل قل كان المكان والزمان قد سبقا أهل الأخبار في التعريف بنفسيها لهذا الحدث الخطير، قبل أن يشرع هؤلاء وأولئك في البحث والتنقيب عنهما..

فكيف غاب ذلك ؟!

في محاولة لتفسير هذا الغياب للمكان والزمان وتوقيع الأطراف والشهود، يذهب السيد ظافر القاسمي إلى أن الصحيفة ليست معاهدة بين أطراف معينة، وإنما هي دستور، بلغة اليوم، أو هي "أول دستور وضع في الإسلام" أملاه الرسول (ص) وحده بمحض إرادته وبحكمته البالغة في وجوب تنظيم مجتمع مختلط فيه عناصر متعددة"[١٢].

سنأتي لاحقاً على تناول ماهية الصحيفة؛ أما الآن فتكفي الإشارة إلى أن "إملاء" أمر ما على الآخر بحاجة إلى سلطة واضحة لاجدال فيها على من أرادت فرض ما تريده عليه،والرسول (ص)، إبان الشهور الأولى من هجرته إلى المدينة، لم تكن لديه تلك القوة الكافية اللازمة لإملاء ما يريده على اليهود وعلى غير اليهود في المدينة، .. والأحداث اللاحقة تثبت مدى قوة المسلمين عموماً وإمكانية فرض دستور بقوة على كل يهود يثرب وبغير التشاور،وبالتالي التعاقد معهم . لذلك لانراها حجة كافية ومقنعة التي جاء بها القاسمي . هذا، إلا إذا كانت الصحيفة مجرد مشروع منه (ص) وغير ملزم.

رابعاً : نظرة الصحيفة لأطراف العقد

تنظر الصحيفة إلى أطراف العقد عبر أكثر من منظور واحد. وليس هذا طبعاً بالأمر الغريب على طبيعة الحالة في يثرب التي يمكن أن نلخصها من وجهة نظر الصحيفة وغرضها ، بأنها "حالة انتقالية".. حالة "اعتراف بواقع تعمل على تغييره" ..واقع قبلي، باتجاه أمة جديدة ..بكل ما تحمله هذه الأمة الجديدة من مفاهيم، تشريعات،..الخ لذلك، من الطبيعي أن تنطوي الصحيفة على أكثر من منظور. هذا، بصرف النظر عما إذا كانت الصحيفة عبارة عن

عهد واحد موقع من كل لإطراف المشار إليها، أو أنها كانت معدّة للتوقيع عليها (أي أنها كانت مجرد مشروع عقد)، أو أنها كانت عبارة عن بضعة عهود تم جمعها وصياغتها في كتاب واحد، أو هي مشروع عهد ..

تنظر الصحيفة إلى الأطراف من المنظور القبلي، حيناً، فتخاطب البعض بـ"بني ..." عندما تتطرق إلى البنود المتعلقة بالأوس والخزرج، أو عندما تخاطب اليهود في بعض الصيغ (وسنأتي على تفصيل ذلك لاحقاً). كما تنظر الصحيفة إلى أطرافها، حيناً ثانياً، عبر المنظور الديني، فنقرأ : "المؤمنون"، "المسلمون"، "اليهود"، "الكافر"، "المشرك" . وحيناً ثالثاً، تجمع الصحيفة كل أطرافها في صف واحد هم: "أهل الصحيفة".

إن من البواعث الرئيسية لطرق موضوع " أطراف الصحيفة"، محاولة اكتشاف ما إذا كانت المفاهيم والاصطلاحات الواردة في الصحيفة تتسق مع بعضها لتؤدي الغرض من تعددها ، أم أنها لا تعمل على ذلك ، إن لم تزرع الشك .

على أن هذه التعدد في النظر إلى أطراف الصحيفة ناجم، في المقام الأول، من ذات الحالة الاجتماعية للأطراف ذاتها، حيث نجد أن الطرف الواحد ينتمي إلى أكثر من جماعة واحدة،كما هو شائع في كل المجتمعات التي تخطت بنيتها تطابق الانتماء الديني والقبلي. فنصادف أن الطرف الفلاني ينتمي إلى جماعة قبلية، والى جماعة دينية، ناهيك عن انه ينتمي إلى طائفة محددة من الجماعة القبلية . ثم نجد أن المنتمين إلى الجماعة القبلية الواحدة يتوزعون إلى أكثر من جماعة دينية واحدة ...وهكذا..

وعند إلقاء نظرة على المصطلحات الواردة أطراف الصحيفة نجدها على النحو التالي:

ـ المسلمون والمؤمنون

المعروف أن مفهومي "المؤمنين" و"المسلمين" يقومان على الانتماء الديني. وبصدد الجماعة التي تقصدها نصوص بنود الصحيفة، فمن الواضح أن مفهوم "المسلمين" لا يثير أي التباس، على غيرما هو عليه مفهوم "المؤمنين " الذي ولاشك انه يثير بعض التساؤلات من حيث الجماعة التي يقصدها، وليس من حيث هو مفهوم ديني من المفاهيم الإسلامية الكبرى .

جاء في مقدمة الصحيفة أنه "كتاب ... بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم .." . ونلاحظ أن المقدمة لم تستخدم اصطلاح "الأنصار"، كما انه لم يرد في أي بند من بنود الصحيفة (أما "المهاجرون" فقد ورد مرة واحدة فقط) . هذا مع العلم أن اصطلاح "الأنصار" كان قد شاع، أو ذكر على الأقل، في وقت مبكر من الهجرة. فقد جاء في الرجز عند بناء مسجد الرسول (ص) في يثرب :

لا هم لا عيش إلا عيش الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة[١٣]

فلو جاء النص : "بين المهاجرين والأنصار من قريش ويثرب.." لكانت أطراف العقد واضحة محددة، من جهة، ولميزت الصحيفة، من جهة أخرى، طرفاً من أطراف العقد بتكريمه بلقب "الأنصار"، في وثيقة ينبغي اتسامها بالحيادية الصارمة . فليس عبثاً، كما نعتقد، أن يشير العقد إلى انه "بين المؤمنين والمسلمين..." . ثم تنبغي الملاحظة أيضا ان الكتاب "بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب .." ولم تقل "الصحيفة" من مكة ويثرب"، أو " من قريش والأوس والخزرج" . وما يجعلنا أكثر ميلاً إلى ضرورة الالتفات إلى هذا التمييز أن صاحب "الأموال" يورد العبارة كما يلي "من قريش وأهل يثرب"[١٤]، فيضع كلمة "أهل" إلى يثرب ، تعني ساكني يثرب ،

للدلالة على تبني المفهوم "الأهلي"، المفهوم "المدني"، وهو كما نعلم، مفهوم فوق قبلي.

فالصحيفة هنا لم تستخدم منظوراً (أو مدخلاً) واحداً، أي إما المدني – الأهلي كأن تقول"من مكة ويثرب"، وإما القبلي ، كأن تقول "من قريش والخزرج والأوس"، ولكنها مزجت بين المنظورين ، الأمر الذي ينبه القاري ويدفعه إلى أن يلوذ بالتأمل والتبصر .

عندما تشير الصحيفة إلى "من قريش.." فأنها لا تعني، كما نرجح، استثناء بقية المهاجرين من غير قريش سواء أكانوا من مكة أو من غير مكة، لأن ثمة التتمة التي تقول "ومن تبعهم فلحق بهم" . والصحيفة، بتحديدها ذاك ، إنما تبرر المكانة الحقيقة الفعلية لوزن قريش الرئيسي ضمن المهاجرين إلى يثرب آنذاك . وهذا هو الواقع .

أما القول "..من يثرب.." فهو لتبليغ اليهود في يثرب بأنهم طرف ليس أقل شأناً من غيرهم ، أي من الأوس والخزرج، وأنهم (ربما؟) يتساوون معهم. ومعروف عنه (ص) تودده إلى اليهود في بداية مقدمه[15].

لا يحتاج " المسلمون " الذين تذكرهم الصحيفة في هذه العبارة من قريش ويثرب إلى توضيح بشأن هويتهم، أما " المؤمنون" فقد يعترض هذا أو ذاك على من ينبغي إدراجه ضمن هذا المفهوم، وبالذات اليهود، لأن المسيحيين لم يكونوا ذات وزن فعال في يثرب . فالمؤمنون المقصود بهم في تلك الفترة التي صدرت فيها الصحيفة يتضمن، بتقديرنا : المسلمين وإتباع الدين اليهودي والمسيحي وغيرهم ممن كان لا يعبد الأوثان . وفي الصحيفة ما يثبت ذلك . إذ جاء البند (١٦) "..وآمن بالله واليوم الآخر.." دون الإشارة إلى الإيمان برسالته (ص) .كذلك في البند (١٩) الذي يقرر بكل حسم " أن

يهود بني عوف أمة من المؤمنين " . بل ونجد صيغة أكثر قطعاً عند ابن الأثير وأبي عبيد حيث تستبدل "مع" بـ"من" فنقرأ النص "أن يهود بني عوف أمة من المؤمنين". بيد أن السؤال يظل (دون جواب شافٍ ؟) : أيحمل مفهوم " المؤمنين "، حيثما ذكر في كل بنود الصحيفة، هذا المعنى الذي يضم المسلمين واليهود، أم أن إلى جانبه يحوم احتمال للمعنى الآخر .. أي التطابق بين المسلمين والمؤمنين ، وذلك بتضييق مفهوم " المؤمنين" ليقتصر على المسلمين فقط . وننوّه إلى أن المطلوب منا هنا البحث عن التطابق بين المفهومين، ان وجد طبعاً، من تحليل بنود الصحيفة ذاتها وليس من نصوص بعض آيات القران الكريم أو بعض الأحاديث النبوية ، لا لشيء إلا لأن بعض الآيات التي جاء فيها ذكر "المؤمنين" ذهب التأويل فيها مذاهب مختلفة. فعلى سبيل المثال، عندما وقف المفسرون عند الآية " يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين "(سورة البقرة، الآية ٢٠٨)، قال بعضهم أنها نزلت في المنافقين ؛ في حين قال آخرون أنها نزلت في أهل الكتاب[١٦]. كذلك الآية " يا أيها الذين أمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله "(سورة النساء، الآية ١٣٦)، قال فريق منهم أنها نزلت في المسلمين، وقال فريق ثان أنها نزلت في جماعة من أحبار اليهود، وهلم جرا .. ولكن، وبالطبع، نجد الكثير من الآيات في القرآن عندما تذكر " المؤمنين" فأنها تقصد المسلمين ، أو بالأصح المؤمنين من المسلمين على وجه التحديد .. مما لا يحتاج إلى توضيح[١٧].

لذا، نؤكد أن المطلوب هنا هو استخلاص المعنى لمفهوم "المؤمنين" من الصحيفة.. من قراءة نصها ذاتها وفي لحظة صدورها، لا من غيرها. والحقيقة أننا لم نستطيع الوقوف، في أي بند من بنود الصحيفة، على أن " المؤمنين "

(أو"المؤمن") يقصد منه " المسلمون " (أو "المسلم") على وجه التحديد فقط، ولا يشمل لا اليهود ولا المسيحيين . ولكن في " المقدمة " يمكن أن نعثر على التطابق المطلوب حيث قد يأتي "المؤمنون" بمعنى "المسلمين" فقط. فالقول ان "هذا كتاب ..بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب.." يعني أن المؤمنين هنا قد يقصد به المسلمون فقط، ولكن على شرط أساسي مضمونه : ان تعبير "أهل يثرب" يجب أن يقصد منه المسلمين من الأوس والخزرج فقط، ولا يشمل اليهود. وفي هذه الحالة لابد وأن يفسر مفهوم "المؤمنين" أو "المؤمن" حيثما ورد في الصحيفة انه مقصود به "المسلمون" أو " المسلم " فقط لا غير .

إلا أن السؤال لا ينفك ملحّاً عن سبب أو أسباب هذا التكرار في المقدمة، إذا كان "المسلمون" يقصد به "المؤمنون" بالضبط، ولا فرق بين المفهومين. أي: لماذا لا تقتصر المقدمة على لفظة واحدة إن كان للمفردتين نفس المعنى؟ وهنا يظل السؤال والتساؤل سواء أكانت هذه المقدمة هي لعهد بين المسلمين المهاجرين والأنصار فقط، أم هي لعهد بين المسلمين من جهة، واليهود من جهة ثانية.

بالإضافة إلى ما سبق أن أوردناه من اعتراض على حصر المؤمنين بالمسلمين فقط، نلفت النظر إلى أن بنود الفقرة الثانية، على سبيل المثال، تبين الاضطراب الشديد في مفهوم " المؤمنين " ومراوحته بين " المسلمين " و" أهل الكتاب ". فالبند التاسع ينص على " أن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس ". فإذا اتفقنا هنا على أن المقصود بالمؤمنين هم المسلمون فقط لا غير، على اعتبار أن المولاة هنا تشتمل على علاقات من العسير سريانها على غير المسلمين كما هو شائع في أدب السيرة والحديث، وبصرف

النظر عن مدى صحة هذا الاعتقاد الراسخ لدينا ، فان البند السابع الذي ينص على أن " لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافر على مؤمن " يصعب للغاية تفسيره بقصر " المؤمن " على المسلم وحده لا غير، وبالذات في ظروف العلاقات بين المسلمين واليهود في يثرب إبان تلك الفترة المبكرة جداً من مقدمه (ص) إليها، حينما كان المسلمون يفتقدون إلى القوة اللازمة لفرض ذلك على اليهود.

لذلك أمامنا احتمالان رئيسيان:

الأول : إذا كان مفهوم " المؤمنين " مقصود به " المسلمون " فقط، فهذا يعني أن الصحيفة عبارة عن وثيقة بين المهاجرين والأنصار فقط، بصفتهما الطرفين الوحيدين في الصحيفة . أما البنود التي تتضمن العلاقة مع اليهود فليس لها أية علاقة في عقد الصحيفة، ولا تعدو (البنود) عن أن تشكل مشروعاً منفصلاً قدم لليهود فوافقوا عليه، أولم يوافقوا عليه ؛ أو أن كل بنود الصحيفة عهود منفصلة في الأصل قام أهل السيرة والاخبار بجمعها وجعلوها كأنها عقد واحد من عدة بنود.

الثاني : إذا اتسع مفهوم " المؤمنين " : فشمل إلى جانب المسلمين، اليهود، أو كل أهل الكتاب عموماً، فهذا يعني ان الصحيفة عبارة عن عهد واحد أو مشروع عهد واحد بين أطراف رئيسية ثلاثة هم المهاجرين والأحياء المذكورة من الخزرج والأوس، واليهود. ونرجح هذا الاحتمال.

فمن هم هؤلاء اليهود ؟

ـ اليهود

تستخدم الصحيفة ثلاثة تعبيرات لهم هي "اليهود"، و"يهود"، و"يهود بني (فلان)". بشأن المفهومين "اليهود" و"يهود"، يتميز أحدهما عن الآخر حيناً، ويتطابق حيناً آخر. فمصطلح "يهود" يستخدم، على الأغلب ان لم يكن بصورة دائما، للدلالة على الانتماء القبلي لتلك الجماعات التي، كما هو شائع، تنتمي إلى مؤسس القبيلة الأول "هود" او "يهود" أو "يهودا" و"يهوذا " (بالذال المعجمة)، ولا يستخدم للدلالة على المعتقد الديني . أما مصطلح " اليهود " فيستخدم للدلالة على الانتماءين القبلي والديني[١٨].

يرد اصطلاح " يهود " مرة واحدة في الصحيفة في البند (١٠)، أما المرة الثانية فيأتي على صيغة المضاف إليه ("بطانة يهود ") في البند(١٩). والمقصود (أو المفروض أن يكون المقصود ؟) من "يهود" تلك الأحياء أو تلك الجماعات التي اشتهرت وتعارف الناس على أنها قبائل تنتسب غالى جد واحد هو "يهود" أو "هود"، كما أسلفنا. وباعتناقها الدين اليهودي، أو على وجه الدقة، تلك الجماعات منهم التي اعتنقت الدين اليهودي لزمتهم التسمية "اليهود" لتطابق الانتساب إلى الجد القبيلي وكذا في نفس الوقت إلى المعتقد الديني . فصار مفهوم "اليهود " يدل على الإنتمائين.

بيد أن ثمة جماعات أخرى من غير قبائل "يهود" اعتنقت الديانة اليهودية، كما هو معروف؛ وكانت هذه الجماعات، على الرغم من انتسابها إلى قبائل أخرى ولا يجمعها مع الجد التاريخي"يهود" المزعوم أي جامع، ينبغي أن يشملها مفهوم "اليهود" ببُعده الديني فقط . فبفعل الصراعات القبلية – الدينية وامتزاج العامل الديني بالقبلي، بدت الانتماءات القبلية للعديد من

الجماعات اليهودية، أو بالأصح المتهودة، تختفي وتتلاشى أمام السمات الدينية التي طغت وسادت على الانتماء القبلي. لذلك فان مسألة تعيين من هم "اليهود" في يثرب آنذاك ليس بالأمر العسير لأننا لسنا أمام معضلة الفرز لمن هو اليهودي بدينه، فقط، عمّن هو اليهودي بدينه وانتمائه القبلي معاً. الأمر العسير حقاً هو تعيين المقصود بـ"يهود" والذي بحاجة إلى ذلك الفرز المذكور. ووفق ما بأيدينا من معلومات لسنا بقادرين على الجزم أن المذكورين في الصحيفة تحت عنوان "يهود بني (فلان)" هم المعنيون بـ"يهود" بالمعنى القبلي الإثني دون المعنى الديني.

صحيح أن اللفظة "يهود " جاءت نكرة، ما يعني ان المقصود هو المعنى الاثني، اي اليهود نسباً فقط؛ إلا أنه بالإمكان تفسير ذلك بالضرورة النحوية للمضاف والمضاف إليه. أما إذا كان المراد الإشارة إلى البعد الديني من اللفظة والتأكيد عليه، فقد كان بالإمكان صياغة العبارة على النحو التالي: "وأن اليهود من بني عوف ..". ومع ذلك، لنقل ان المقصود من اللفظة هم اليهود نسباً على وجه التحديد. فهل يغطي هؤلاء "يهود بني (فلان)" كل "يهود" ؟ أي: هل يغطي هؤلاء يهود القبائل الثلاث الرئيسية في يثرب وغيرهم من "يهود" ؟

لمحاولة الإجابة على هذا السؤال، أو لتسليط الضوء على المشكلة، ينبغي العودة إلى تاريخ يثرب، بما يتصل بموضوعنا، ومن سكنها من القبائل والجماعات من يهود.

ما تجدر الإشارة إليه ان القبائل والجماعات اليهودية التي نزلت يثرب سواء من هاجرت إليها من قبائلهم حوالي عام سبعين للميلاد عند هروبهم من اضطهاد الرومان لهم، أم من قبل هذا التاريخ، كانت تربو على العشرين

قبيلة وطائفة، من أهمها كانت القبائل الثلاث الرئيسية: بني النضير وبني القينقاع وبني قريظة ، والتي احتفظت كل منها بشخصيتها المستقلة كوحدة قبلية واحدة، حتى هجرة الرسول (ص) إلى يثرب. أما الأحياء والجماعات الأخرى فيبدو أنها فقدت بعض المقومات الرئيسية للقبيلة ما جعلها تفتقد إلى الشخصية القبلية المستقلة[19]. ومن الإشارات إلى هذه الظاهرة، ان بعض هذه الأحياء اليهودية كان يطلق عليها "أهل زهرة" و"أهل راتج" و"أهل زبالة" وغيرها .. وهذه التسمية "أهل.." تشير إلى انتماء الجماعات إلى أسم المكان النازلين فيه، وليس إلى العلاقة القرابية الدموية كما هو الحال في تعبير "بني (فلان)"؛ دون أن يعني ذلك بالضرورة أن هذه الجماعات "أهل.." باتت سائرة بالكامل على نمط المعيشة المدنية – الحضرية، أو أنها فقدت كل المقومات القبلية وعلاقاتها .. ومع ذلك هي إشارة إلى أنها قد لا تكون يهودية النسب، بل يهودية الديانة فحسب. وعموماً، لم يكن من "يهود" في يثرب عند هجرته (ص) إليها من الأحياء ذات الوزن الاجتماعي – السياسي إلا الثلاث القبائل الرئيسية التي سبقت الإشارة إليها كما تشير كتب أهل السيرة والتفسير. وهذه القبائل الثلاث، على الأرجح، هي من تتوجه إليها الصحيفة بصفتهم "يهود " نسباً وديناً. وإذا كان ثمة جماعات أخرى تنتمي إلى " يهود " تتوجه إليها الصحيفة ، فهي (الجماعات) لا تحظى بالمكانة والوزن الاجتماعي المهم في يثرب مثل ما هو للأحياء الثلاثة الرئيسية، إلا إذا ذكرت بأسمائها كما هو شأن يهود"ثعلبة".

وإذن ، إذا كان مفهوم " يهود" قد تحدد مضمونه الرئيسي ، بالثلاث القبائل ، في المقام الأول كما نرجح ، فما علاقة مصطلح "يهود بني (فلان)" بمصطلح "اليهود"، لا من حيث المضمون النظري فقط، وإنما أيضاً

من حيث الكم العددي في يثرب". أيتطابقان، أم أن "اليهود" أوسع من "يهود بني (فلان)" ؟

من بواعث هذه التساؤل أن مصطلح " اليهود" الذي يأتي في البند(١٨) ثم مباشرة يليه البند (١٩) والذي يحتوي على "يهود بني (فلان)"، مما يوجه ذهن القارئ بصورة آلية إلى أن الاصطلاحين وكأنهما متطابقان . أي ان جملة "يهود بني (فلان)" في البند (١٩) يساوون "اليهود" في البند(١٨). وطبعاً هذا مجرد انطباع ينطوي على احتمال واقعي ما . ولكن لا يجوز التعسف وتحويل ذلك الانطباع والاحتمال إلى عملية مطابقة قسرية ..

بعد الدراسة للموضوع انتهينا إلى صعوبة الجزم بتطابق الاصطلاحين، للأسباب الرئيسية التالية:

أولاً: من مسح الأحياء والطوائف اليهودية في يثرب، يتوصل المرء إلى ان "يهود بني (فلان)" المذكورين في الصحيفة ليسوا إلا جزءاً من كل "اليهود". فهم ، على الأرجح، لا يغطّون كل اليهود في يثرب من جهة، وان القبائل الرئسية الثلاث، من جهة ثانية، ليست بالضرورة هي القبائل الموزعة على بني عوف، وبني النجار، وبني .. وبني .. لأنها قبائل مستقلة ولها كيانها القبلي المتميز، على الرغم من علاقات التحالف المعقودة بينها وبين الأوس والخزرج.

ولعله ذو مغزى، بهذا الصدد، انه حينما نشب خلاف بين الرسول(ص) وبني قينقاع، وانتهى بان همّ الرسول (ص) بقتلهم، جُنّ جنون عبدالله بن أُبي بن سلول، احد بل أهم زعماء الخزرج والذي كان حليفاً لبني قينقاع، فعمل كل ما بوسعه لثني الرسول (ص) عما همّ به حتى تحقق له ذلك . فأطلق سراحهم على ان يغادروا المدينة، فخرجوا إلى اذرعات[٢٠]. نلاحظ هنا

ان وقفة عبدالله بن أبي بن سلول هذه وحده، بصفته احد زعماء الخزرج وحليفاً لبني قينقاع، كان كافياً للذود عن حلفائه من بني قينقاع كافة ولم يكن الأمر بحاجة إلى أن يتولى هذا الامر طائفة من زعماء الخزرج بعدد طوائفهم التي تتحالف معها طوائف بني قينقاع ان كانت بنو قينقاع، حقاً، موزعة في تحالفاتها على بطون وأفخاذ الخزرج .

ولمزيد من الإيضاح، فان عبادة بن الصامت، وهو أيضاً من الخزرج ومن الفخذ "بلحبلى" الذي ينتمي إليه ابن أبي، كان أيضاً حليفاً لبني قينقاع[٢١]، أي لكل بني قينقاع، إلا انه فك عقده معهم في حين استمر حلفهم مع عبدالله بن أبي بن سلول. وتقول بعض الروايات ان بني قينقاع حالفت فخذ "بلحبلي" الذي ينتمي إليه كل من عبدالله بن أبي بن سلول وعباده بن الصامت[٢٢]، وكان هذا (كما هو ظاهر؟) يكفي لكي يعتبر هذا الحلف حلفاً مع كل الخزرج .

ونستبعد ان نكون هنا امام حالة حلف أو جوار ينطوي عقده على توزيع بني قينقاع (وكذا بني قريظة والنضير) على قبيلتي الأوس والخزرج، بحيث أن مجموع الجماعات اليهودية المذكورة في الصحيفة تحت "يهود بني.." يساوي جملة القبائل اليهودية الثلاث المذكورة . هذا احتمال بعيد للغاية بسبب ما يستلزمه عقد كهذا من قيادة قبلية موحده لكل من قبيلتي الأوس والخزرج، وهو ما كانت كل قبيلة تفتقده. صحيح ان ثمة قيادات قبلية لها ثقلها المتميز في كل قبيلة، إلا ان هذه الزعامات لم يكن بيد أي منها من القوة اللازمة ما يمكنها من فرض قياداتها على كل القبيلة .

ثانياً: أن تعبير أو اصطلاح "يهود بني.." المذكور في البنود من (١٠ — ٢٠) أمر يعني، على الأغلب، أولئك اليهود غير المنتمين إلى القبائل الثلاث، إلا

انــه، مــن جهــة أخــرى، لا يمكــن الجــزم بــأنهم يغطــون كــل تلــك الأحيــاء والجماعات اليهودية الـتي فقـدت هويتهـا القبليـة المستقلة لـسبب مـن الأسباب، وباتـت ملحقـة أو تابعـة لحـي مـن أحيـاء الأوس أو الخـزرج فتـصبح حليفـة علـى هيئـة حليـف تـابع أو "مـولي أدنـى "– وسـنأتي علـى توضـيح المـولى الأعلـى والأدنـى – للحـي التـابع لـه . (ومثـل هـذه العلاقـات تحـصل بـين القبائـل والأحيـاء العربيـة عـن طريـق عقـد علاقـة حلـف غـير متكـافئ الأطـراف، أو عـن طريـق علاقـة الجـوار، أو علاقـة "الـدخل) . فبانـسلاخ هـذه الجماعـة عـن حيهـا الأصلي وموالاتهـا لحـي آخـر تفقـد شخـصيتها المـستقلة الكاملـة وتـصبح منتـسبة لـذلك " المـولى الأعلـى في علاقتـه الخارجيـة . وتـاريخ يثـرب يمكـن ان يكـون احد الأمثلة النموذجية لهذه العلاقة عن طريق الحلف أو الجوار .

إن "يهـود بـني (فـلان)" هـم، بـالطبع، جـزء مـن اليهـود في يثـرب، ولكـنهم، كما نرجح، مـن غـير القبائـل الـثلاث الرئيـسية . غـير أنهـم ليـسوا بالـضرورة أن يـشكلوا بقيـة كـل اليهـود. والمعـضلة تتحـدد في محاولـة معرفـة هـذا الأمـر : أيّ يهـود هـم "يهـود بـني (فـلان)" ؟ أي أن اصـطلاح "يهـود بـني (فـلان)" لربمـا قد غطّى جزءاً مـن أولئـك اليهـود ، ولكـن لـيس بالـضرورة ان يكـون قـد شملـهم جميعهم.

ثالثـاً: ثمـة احتمـال واقعـي هـو أن يكـون المقـصود مـن الاصـطلاحات المـذكورة أولئـك الـذين تهـودوا مـن أحيـاء الأوس والخـزرج، ومـن غيرهـم، إمـا بـسبب الاعتقاد الـذاتي الـصادر عـن درايـة بالـدين اليهـودي بفعـل الاحتكـاك والاتـصال والجـوار مـع اليهـود، وإمـا بـسبب القرابـة كـأن ينتمـي احـدهم إلى احـد أحيـاء الأوس والخـزرج وفي نفـس الوقـت لـه قرابـة مـع قبيلـة أو جماعـة يهوديـة . ومثـال ذلـك كعـب بـن الاشـرف الـذي لا ينتمـي إلى بـني النـضير، كمـا تـشير بعـض

المصادر، إلا من جهة أمه، أما أبوه فينتسب إلى قبيلة عربية هي "طي" كما هو شائع[٢٣]. كما ان الانتساب إلى "يهود بني (فلان)"، يمكن ان يقع كنتيجة لبعض المعتقدات السائدة آنذاك في يثرب . فقد كانت بعض النساء اللواتي لا يعيش لهن أولاد تنذر نذراً بتهويد أول أبنائها إذا عاش من الموت . ومثل هؤلاء اليهود لا ينتسبون إلى قبيلة أخرى سوى إلى احد أحياء الأوس أو الخزرج أو قبيلة عربية أخرى، ولكنهم يهود في معتقداتهم، فيدعون " يهود بني (فلان) " حسب الحي الذي ينتمون إليه[٢٤] .

بهذا الصدد لا يمكن ان تفوت الملاحظة الواردة في "نهاية الأرب" عند المقارنة بين نص ابن اسحق من جهة ، ونص ابن هشام الذي هو أيضاً عن ابن اسحق، من جهة ثانية. يقول النويري في هذه الملاحظة، ان عبارة "من تبعنا" في البند (١٠) غير موجودة عند ابن اسحق، وهي زيادة من ابن هشام، وأن ما عند ابن اسحق جملة تقول "وانه من تهود فله النصر"[٢٥]. ويحكم النويري بخطأ ابن هشام وبصواب النص الآخر الذي بيده، نقلاً عن ابن اسحق ! والحقيقة ان التقدير الجازم القطعي لصواب هذا وتخطئة ذاك أمر عسير المنال في حالتنا الحاضرة، إضافة إلى أن مصلحة البحث العلمي تفترض التيقن التام قبل إطلاق هذا الحكم النهائي أو ذاك (وسوف نتطرق إلى ذلك لاحقاً في سياق البحث) . وما نوده هنا الإشارة إلى ان صيغة ابن اسحق تشير إلى أولئك العرب، أو تلك الجماعات التي تنتمي إلى أحياء الأوس والخزرج أو إلى غيرهم من العرب، ولكنهم اعتنقوا الدين اليهودي لسبب من الأسباب المذكورة، أو لغيرها من الأسباب . في حين ان صيغة ابن هشام تشير إلى أولئك الذين "من يهود"، أي اليهود نسباً وديناً. اما صيغة

أبـي عبيـد فتـشير إلى "اليهـود" (معرفـة)، أي اليهـود : إمـا نـسباً ودينـاً، واما اليهود نسباً فقط دون الدين.

لعبارة "من تبعنـا مـن يهـود" مغـزى زمـني عـام مفتـوح... فهـي تحتمـل المعنـى المتـضمن للأزمنـة الثلاثـة كلـها: الحاضـر والماضـي والمـستقبل . أي : مـن كـان قـد تبعنـا، و/ أو مـن هـو معنـا الآن، و/أو مـن سـيلحق بنـا في المـستقبل. ونفـس هـذا التفـسير يـسري علـى عبـارة "مـن تهـود فلـه النـصر" فهـي تتـضمن الأزمنـة الثلاثة .

بهـذا المعنـى تكـون الـصحيفة عهـداً مفتوحـاً لمـن شـاء الـدخول فيـه مـن اليهود اليوم وغداً، إضافة إلى من سبق واتفق مع المسلمين .

إننـا أمـام احتمـال وجـود مجمـوعتين رئيـسيتين مـن اليهـود .. الأولى أصـحاب الشخـصية القبليـة المـستقلة ، وهـم القبائـل الـثلاث: بنـو القينقـاع وبنـو قريظـة وبنو النـضير، إضـافة إلى الجماعـات الـتي ذكرتهـا الـصحيفة بالاسـم .. وكـل هـذه القبائل والجماعات في حكم "المولـى الكفؤ".

والثانيـة أصـحاب الشخـصية القبليـة التابعـة، وهـم مـن لا ينتمـون إلى القبائل الثلاث المذكورة والذين هم في حكم " المولى الأسفل"[٢٦].

بـشأن موقـع الأطـراف اليهـودية ("يهـود بـني (فـلان)") في الـصحيفة، وبـصرف النظـر عمـا إذا كانـت ذات الشخـصية المـستقلة ومحتفظـة بكيانهـا القبلي المتميـز، أم باتـت فاقـدة لشخـصيتها المـستقلة بـسبب علاقـة مـن علاقـات الـولاء غـير المتكافئـة، فـان القـارئ لا يـستطيع الانتهـاء إلى نتيجـة جازمـة فيمـا إذا كانـت الـصحيفة تتوجـه مباشـرة إلى الأطـراف اليهوديـة، وبـصفتها طرفـاً مباشـراً في العقـد تقبـل بـه وبـشروطه وبنتائجـه، أم أنهـا (الـصحيفة) لا تتوجـه

إليهم مباشرة، بل إلى أوليائهم من الأوس والخزرج . وعموما، بالإمكان الافتراض أننا أمام حالتين :

الأولى: أن كل جماعة من "يهود بني (فلان)" لها شخصيتها المستقلة المتكافئة ضمن الأطراف الأخرى في الصحيفة، وبالتالي لها كامل الحق في التفاوض والانتهاء إلى نتيجة أكانت رفضاً أو قبولاً بالعهد.

الثانية: أن هذه الجماعات غير متمتعة بالشخصية المستقلة المتكافئة، وإنما هي جماعات تابعة لغيرها فقدت حقها في تمثيل نفسها أمام الآخرين، فينوبها حليفها المتبوع من قبلها، أو من تنتمي إليه نسباً وفارقته ديناً .

وبتقديرنا ان الاحتمال الثاني هو الأرجح، لأننا نلاحظ في الصحيفة بعض الجماعات اليهودية ظهرت بأسمائها القبلية الذاتية مثل "يهود بني ثعلبة" و"بني شطيبة" (أو الشطنة) ... أما بشأن القبائل الثلاث الكبرى فلا يعقل، بالطبع، ان ينوب عنها احد غيرها ليبرم عقداً يمس صميم حياتها ومكانتها في يثرب . فهي وان كانت حلفاء الأوس والخزرج، إلا أنها كانت على الأغلب في أحلاف متكافئة، أو قل، لم تفقد شخصيتها المستقلة بتلك العلاقة التحالفية، ولها من المقومات الذاتية، من العدد والعدة، من مال وسلاح، ما يؤهلها لتبوّء مكانة الطرف المستقل إزاء أي عقد أو أمر يخوض في مصيرها أو في مصير يثرب على العموم . (ألم يقطع كعب ابن الأشرف- على سبيل المثال - أطناب الخيام التي ضربها المسلمون في بقيع الزبير لتكون سوقاً لهم تعبيراً عن اعتراضه لإقامة السوق في ذلك المكان، واضطر الرسول (ص) لنقل الخيام إلى موضع آخر؟!)[٢٧] قصارى القول، إن القبائل

الـثلاث مـا كـان بإمكانهـا القبـول بـان ينـوب عنهـا احـد لتوقيـع عقـد بهـذه الخطورة مـع الرسول (ص).

وإذا كان محمد حسين هيكل قد أشار إلى أن القبائل الثلاث لم توقع على هـذه الـصحيفة ولكنهـا وقعـت علـى صـحف مثلـها فيمـا بعـد، فـان المـصادر المعروفة لم تفصح عـن ذلـك بمـا فيـه الكفايـة مـن حيـث مـضمون العقـد ومـدى اتفاقه مـع البنـود المعنيـة المقابلـة لهـا في الـصحيفة . فمـن قائـل إن الرسـول (ص) وادع اليهـود عنـد هجرتـه إلى المدينـة علـى ان لا يعينـوا عليـه أحـدا، وانـه إن دهمـه احـد بـها نـصروه [٢٨]. وثمـة نـص آخـر يـورده الواقـدي يختلـف بعـض الـشيء عـن الـنص الـسابق فيقـول: "وكـان الرسـول (ص) حـين قـدم صـالح قريظـة والنـضير ومـن بالمدينـة مـن اليهـود الا يكونـوا معـه ولا عليـه . ويقـال صـالحهم علـى ان ينـصروه ممـن دهمـه مـنهم" [٢٩]. وواضـح هنـا عـدم الاتـساق . وكان الواقدي قد ذكر قبل ذلـك، عنـد تعرضـه لغـزوة بـني قينقـاع انـه "عـن ابـن كعب القرظي ، قـال : لما قـدم الرسـول (ص) المدينـة وادعتـه يهـود كلـها وكتـب بينـه وبيـنهم كتابـاً والحـق كـل قـوم بحلفائـه، وجعـل بينـه وبيـنهم أمانـاً وشـرط علـيهم شـروطاً، فكـان فيمـا شـرط ألا يظـاهروا عليـه عـدواً [٣٠]. وحينمـا قتـل كعـب ابـن الاشـرف ، يقـول الواقـدي ، انـه "فزعـت اليهـود ومـن معهـا مـن المـشركين، فجـاءوا الى الـنبي (ص) حـين أصـبحوا فقـالوا : قـد طـرق صـاحبنا الليلة، وهـو سـيد مـن سـادتنا، قتـل غيلـة .. فقـال (ص) .. ودعـاهم إلى أن يكتـب بيـنهم كتابـاً ينتهـون إلى مـا فيـه، فكتبـوا بيـنهم كتابـاً تحـت العـنق في دار رملـة بنـت الحـارث .. [٣١] . وكـان مقتـل كعـب ابـن الاشـرف في بدايـة العـام الثالـث للهجرة [٣٢].

ان ما تنطق به الاقتباسات عن الواقدي تؤكد ما جاء به غيره حيناً، وتجانبه بعض الشيء حيناً آخر، ناهيك عن أن الواقدي ذاته يأتي بمعلومات لا تتسق كلها مع بعضها. وعزاؤه، كما نعتقد، انه ناقل روايات.

ومن قراءة النصوص الأنفة الذكر وغيرها ننتهي إلى ما يلي:

- مرة، ان الرسول وادع "اليهود"، ومرة أخرى وادع "يهود" كلها.
- ان من ألحقهم الرسول هم "يهود" وليس "اليهود".
- ان الرسول (ص) كتب أكثر من كتاب واحد مع الأحياء اليهودية، منها عقود جماعية ضمت بعضهم، ومنها عقود فردية مع حي بعينه. ولعل ما يورده الواقدي ان "كعب ابن أسد كان صاحب عقد بني قريظة وعهدها"، يدل على انه عقد منفرد بين الطرفين. وابن هشام بدوره يورد معلومات تفيد ان الرسول (ص) عقد عقوداً منفردة مع بعض الأحياء اليهودية في يثرب[٣٣].
- ان الرسول (ص) عقد عقوداً مع اليهود في فترات مختلفة، بعضها يعود إلى ما قبل بدر، وبعضها إلى ما بعد بدر، بل وثمة رواية تفيد ان الرسول (ص) عقد عهداً مع بعض اليهود، وبالذات مع عبدالله بن سلام حينما التقيا في مكة قبل الهجرة[٣٤].

ـ الأوس والخزرج

من بديهيات الحقائق التاريخية ان أحياء الأوس والخزرج اعتنقت جميعها، في النهاية، الدين الإسلامي، باستثناء من غادر يثرب. وهذا ما لا يحتاج إلى إثبات وبرهان. ولكن أيضا، وفي نفس الوقت، من البديهيات ان بعض الجماعات من الأوس والخزرج، إما أنها امتنعت، **في البدء**، عن اعتناق الدعوة

الإسـلامية الجديـدة ، أو أنهـا نافقـت . ومـا يهمنـا في هـذا البحـث هـو محاولـة معرفـة مـا إذا كانـت الأحيـاء المـذكورة في الـصحيفة مـن الأوس والخـزرج قـد غطّت بالفعل كـل تلـك الأحيـاء المنتميـة لـلأوس والخـزرج، ناهيـك عمـا إذا كـان كل من انتمى إليها قد اعتنـق الإسـلام . فلعـل ذلـك يـسلط بعـض الـضوء علـى القضايا المثارة أو على بعضها .

فالـصحيفة تـذكر ثمانيـة أطـراف (أحيـاء، بطـون، ..) تنتمـي إلى الأوس والخزرج هـي، بنـو : عـوف، سـاعدة، الحـارث، جـشم، النجـار، النبيـت، عمـرو بـن عـوف، الأوس . مـن هـذه الأحيـاء مـن ينتمـي منهـا دون أدنـى شـك إلى الخـزرج وهـي : سـاعدة والنجـار، ويمكـن تحديـد موقعهمـا في شـجرة النـسب دون خطـأ لأنهمـا لا يتكـرران لا في الأوس ولا في الخـزرج، ممـا يبعـد أي استفـسار عـن أيّ مـن بـني سـاعدة أو مـن بـني النجـار تقـصده الـصحيفة (انظـر شـجر النـسب) . هـذا الاستفـسار، بالـضبط، يطـرح نفـسه عنـد النظـر إلى بعـض الأطـراف الـتي يمكـن ان تنتمـي إلى هـذا الحـي أو ذاك، والـتي لا يمكـن الوصـول إلى نهايـة مؤكـدة بشأنها من خلال النظـر إلى الـصحيفة فقـط ، بـسبب أن أكثـر مـن جماعـة تـشترك في نفـس الاسـم . وكـان يمكـن تجـاوز هـذه المعـضلة لـو أن الـصحيفة تم تذيـيلها بتوقيعات الكفلاء عـن كـل طـرف مـن الأطـراف، لتـبين للقـارئ الانتمـاء القبلـي لكل جماعة موقعة على الصحيفة.

الى الأوس لا يمكـن الجـزم إلابطـرفين انهمـا ينتميـان إليهـا، همـا النبيـت والأوس (أوس الله) . وعـدا ذلـك فـالأمر مـتروك للبحـث عـن انتمـاء بقيـة الأطـراف في مـصادر أخـرى خـارج نـص الـصحيفة. أمـا بـداخل الـنص ، فـلا يمكن الرسو على بر بالشأن المعنى.

وليس تحديد الانتماء إلى أحد الحيين هو المعضلة فقط، ولكنها معضلة أيضا تحديد بعض الأطراف داخل الحي الواحد، عندما نصادف إسماً واحداً لجماعة يتكرر داخل الحي الواحد . هنا أيضاً لا يقوى المرء على تحديد مكان الطرف المعني إلا إذا لجأ إلى مصادر أخرى علَها تعينه.

لنأخذ ، على سبيل المثال، "جشم" . ففي الخزرج، نجد "جشم" ابن الخزرج، وجشم ابن الحارث ابن الخزرج (انظر الرسمة لشجرة نسب الخزرج). وفي الأوس نجد جشم بن مالك ابن الأوس، وجشم ابن الحارث بن الخزرج بن النبيت، وجشم ابن حارثة ابن الحارث ابن الخزرج بن النبيت ؛ وكذا الأمر مع "عوف" و"عمرو بن عوف" و"الحارث" .

ولا يحسبنّ القارئ ان لا اختلاف عند المهتمين والمؤرخين لتاريخ هذه الفترة، حول الانتماء القبلي لهذه الأحياء الأربعة . فيمكن للقارئ الرجوع إلى ما يقوله، على سبيل المثال، محمد أسعد أطلس ان الصحيفة اعتبرت الخزرج ست قبائل ، هي الحارث وساعدة وجشم والنجار وعمرو بن عوف وعوف[٣٥]. وطبيعي ان لا يستطيع المرء دحض أو إثبات ما يذهب إليه أطلس، إلا إذا لجأ إلى مصادر أخرى؛ أما من ذات الصحيفة، فلا حيلة لا بالموافقة ولا بالدحض المعللة بالبرهان.

بالعودة إلى الأنصار الذين شهدوا "بدراً " و" العقبة " يمكن الاستدلال بترجيح من يقول ان أحياء الخزرج في الصحيفة هي خمسة أحياء : ثلاثة منها أبناء الخزرج الجد الأول المؤسس للقبيلة الأم، وهي جشم وعوف والحارث والحيان الآخران هما النجار (واسمه تيم الله بن ثعلبة ين عمرو بن الخزرج) وساعدة بن كعب بن الخزرج[٣٦].

وتبقى الأحياء الثلاثة التي ينبغي لها بالطبع الانتماء إلى الأوس، وهي النبيت (وهو عمرو بن مالك بن الأوس)، وعمرو بن عوف بن مالك بن الأوس، والأوس. وإذا كانت الأمور بالنسبة للحيين الأول والثاني غير ذات إشكالية، فإن الحي الثالث، الأوس، محل بعض الإشكال. ذلك انه من غير المعقول ان يكون المقصود هنا بالأوس، الحي الكبير... أي الأوس "الحي الأم" إن جاز التعبير، والذي يضم بن جناحيه كل أحياء الأوس في يثرب، وإلا فلا معنى لبقية الأحياء الأوسية ان تذكر وان يجري معها أي اتفاق إذا كان قد جرى ذلك مع "القبيلة الأم". لذا ينبغي استبعاد ان يكون المقصود بالأوس "القبيلة الأم" ويجب البحث عن الأوس المذكورة في الصحيفة وتحديد مكانها من بين الأحياء الأوسية.

بالعودة إلى شجرة النسب للأوس، لا نجد حياً واحداً بهذا الاسم، بل ثمة ثلاثة أحياء هي وائل وواقف وخطمة[٣٧]، وأحياناً يضاف أمية بن زيد [٣٨]. وهذه الأحياء متحدة جميعها تسمى "أوس منات" أو "أوس الله". وأما ابن حزم فيعيد أوس الله إلى جد واحد هو مرَة بن مالك بن الأوس[٣٩]. والطبري، من جانبه، يعيد أوس الله الى أوس بن حارثة، أي الجد الأول للأوس، إذْ لا يوجد أحد بهذا الاسم إلا ذلك الجد وهو أخو الخزرج بن حارثة[٤٠].

مهما كان الأمر، فان ما يكاد يجمع عليه المهتمون ان أوس الله تأخرت في إسلامها . ويذهب بعضهم إلى أنها أسلمت بعد معركة الخندق . وكان السبب في تأخر إسلامها ان أبا قيس ابن الأسلت، والذي كانت له كلمته المسموعة عندهم، لم يسلم[٤١]، أو أنه اسلم متأخراً [٤٢]؛ بل وبعضهم لم يشر ما إذا كان قد اسلم أم لم يسلم[٤٣].

بالمقارنة بين شجرة النسب للأوس والخزرج بالأحياء الثمانية الواردة في الصحيفة، يتبين أن كل أحيائها، أو على الأقل أغلبيتها الساحقة، داخلة في الوثيقة، لأن الأحياء الواردة في الصحيفة تغطي كل جماهير الحيين عملياً. هذا إذا كانت أوس الله قد أسلمت عند صدور الصحيفة. أما إذا لم تكن قد أسلمت إلا متأخراً، فهذا ما يثير الإشكال من زاوية تاريخ صدور الصحيفة، وما إذا صدرت فعلاً صحيفة متكاملة أم كانت عهوداً متعددة ثم جمعت في عهد واحد.

الخلاصة

أولاً: إذا كانت البسملة قد وردت فعلاً في أصل الصحيفة فإن ذلك يدفعنا إلى ترجيح ان الصحيفة عهد أو مشروع عهد، على الأقل، بين المسلمين من المهاجرين والأنصار. أما إذا لم تكن البسملة من أصل الصحيفة، بل من الإضافات اللاحقة، فهذا يصب في مياه صدور الصحيفة كعهد أو مشروع عهد بين المهاجرين وأهل يثرب من المسلمين واليهود.

ثانياً: ورود اسم الرسول حيناً باسمه فقط " محمد "، وحيناً آخر بصفته الدينية " الرسول " أو " النبي " إضافة إلى " صلى الله عليه وسلم "، يلفت النظر إلى أن هذا التعدد ربما، على الأغلب، عائد إلى أن الصحيفة ليست عهداً واحداً أو مشروع عهد واحد، وإنما أكثر، وأن هذه العهود أو مشاريع العهود موجهة إلى المسلمين، وإلى غير المسلمين، وبالذات اليهود.

ثالثاً: غياب اسم كاتب الصحيفة وشهودها والموقعين عليها ومكان وزمان انعقادها، يرجح أنها كانت مشروعاً لعهد، بصرف النظر عما إذا وقع هذا الطرف أو ذاك على كل ما جاء فيها أو على بعض منه .

رابعاً: كل أحياء الأوس والخزرج أو أغلبيتهم الساحقة ممثلة في الصحيفة .

خامساً: بصدد اليهود المذكورين في الصحيفة ، أنهم كانوا موزعين في مجموعتين رئيسيتين : الأولى، وهي التي تتمتع بشخصيتها المستقلة المتكافئة؛ والأخرى، وهي التي لا تتمتع بالشخصية المستقلة، بل هي ملحقة بأحياء من الأوس والخزرج .

سادساً: تتضمن الصحيفة مفاهيماً مثيرة للجدل، وذلك لإمكانية احتوائها على أكثر من تفسير في سياق نص الصحيفة. وأهم هذه المفاهيم "المؤمن" أو "المؤمنون". وأهم ما يثار هو ما اذا كان مفهوم "المؤمن" يشمل اليهود، أم هو مقصور على ومتطابق مع "المسلم". ونزعم بعدم صحة قصر مفهوم "المؤمن" على "المسلم" آنذاك، ونرجح اتساع مفهوم "المؤمنين" ليشمل كل الموحدين، أهل الكتاب. كما نرجح انه لهذا السبب، على وجه الدقة، وردت هذه المفاهيم في الصحيفة.

قراءة مضمون الصحيفة

أشرنا إلى ان أحمد زكي صفوت اجتهد وجزأ الوثيقة إلى خمس فقرات – ولعله ليس أول من قام بذلك – على اعتبار أن كل فقرة حاوية على موضوع واحد أو بضعة مواضيع شديدة التقارب فيما بينها ولها نفس المنحى. وعند إمعان النظر في هذا التقسيم وجدنا ـ حسب اعتقادنا ـ أن التوفيق قد حالف صفوت، بصورة عامة وبدرجة كافية، حتى وان كان بعض البنود يمكن تحويل مكانها من فقرة إلى أخرى أو دمج فقرتين في فقرة واحدة. وكان أن استفدنا من طريقة عرض الصحيفة بترقيمها في بنود عند بعض المؤرخين والمهتمين بالموضوع، وكذا من اجتهاد أحمد صفوت أو من سبقه إلى طريقة العرض في خمس فقرات، وقمنا بدمج طريقتي العرض مع ترقيم البنود وفق ما رأيناه أنه الترقيم الأمثل .. ولو ان هذا ليس بالموضوع المهم والمثير لأي جدل .

أما طريقة التناول، فإننا سنعمد إلى تناول كل فقرة بمفردها وبمعزل عن بقية البنود في الفقرات الأخرى. إلا ان هذه الطريقة سنتجاوزها عندما نناقش بعض المواضيع التي تثيرها الصحيفة في أكثر من فقرة، حيث سنعمد إلى تناول كل تلك البنود المنتمية إلى فقرات مختلفة وتحليلها معاً في فقرة واحدة.

ويجدر بنا التنويه إلى ان المبدأ العام الذي نسير عليه في تفسير الصحيفة هو اعتماد مبدأ العمومية في ألفاظها إلا ما دل على تخصيصه، إضافة إلى التقيد بقاعدة "وجوب "، أو بالأصح، افتراض تساند بنود الصحيفة في تفسير بعضها البعض، لا أن يربك بعضها الآخر مع الإشارة إلى تعارض البنود بدلاً من تساندها.

المقدمة

"بسم الله الرحمن الرحيم: هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم".

في "الأموال"، حيث يسند أبو عبيد حديثه إلى "عبد الله بن صالح عن الليث عن سعد عن عقيل عن ابن شهاب"، لا يذكر "البسملة" من جهة، ولكنه يضيف فيقول " محمد النبي رسول الله"؛ أي يضيف "رسول الله (ص)" [1]. أما في "الأموال" لابن زنجويه، فنجد حالة ثالثة، حيث جاء "محمد رسول الله – ص – "بدون ذكر النبي"[2]. كذلك يضيف أبو عبيد بعد " فلحق بهم " تعبير " فحل معهم "؛ كما أن " كتاب " تأتي معرفة فيقول " هذا الكتاب "[3].

يكشف تحليل المقدمة عن الأمور الرئيسية التالية

أولا: ليست الصحيفة عهداً تقليدياً كالحلف القبلي المعهود حيث تتفق الأطراف على مضمونه وشروطه، وإنما هي "كتاب من محمد..." و"الكتاب" يمكن ان يكون الصحيفة التي يكتب فيها، ويمكن ان "يوضع موضع الفرض". قال تعالى "كتب عليكم الصيام"(سورة البقرة، الآية ١٨٣)، و"كتب عليكم القصاص"(سورة البقرة، الآية١٧٨)، أي ان معناها هنا "الفرض"، ويمكن ان يأتي بمعنى "الحكم" أي "الأمر"، كما يمكن ان يأتي بمعنى" العهد[4]. والحقيقة ان الصحيفة تتضمن بعض البنود التي لها صفة الأمر الواضح، كما سيأتي معنا لاحقاً.

فالصحيفة، اذن، كتاب، أي أمر، في العديد من بنودها .. على الأطراف المعنية الانصياع له. صحيح ان الرسول (ص) لم يقدّم كتاباً تعجيزياً يصعب على الأطراف تنفيذ الكثير من بنوده، ولكنه في نفس الوقت أتى بالجديد الذي لم تألفه مكونات المجتمع القبلي. هذا، عدا عن بعض البنود الخاصة باليهود التي لربما كانت عسيرة على القبول من جانبهم في زمن قوتهم ومكانتهم العالية في يثرب. لذا يصعب القول ان الصحيفة كانت أمراً منه (ص) دون أن تكون قد سبقتها المداولات والمشاورات العديدة والمكثفة بين كل الأطراف .

وبمعزل عن نصوص البنود، فان مجرد مفهوم "الكتاب" بمعنى الفرض، الأمر، الحكم، يعني انه ما يخالف عمومية مفهوم الحلف القبلي. ذلك ان الحلف عقد اختياري طوعي بين أطرافه، أما في الأمر المفروض من عل، فلا حيلة للاختيار الطوعي للأطراف .. فإما القبول رضوخاً، أو الرفض العسير مع تحمُّل نتائج الرفض .. العصيان . وحتى وان كان ذلك " الاختيار الطوعي" قد فرضته شروط اللحظة ومعطياتها، فانه يظل "اختياراً " ولو بصورته الشكلية .

نقول ان من معاني "الكتاب" الحكم والفرض، وله معان أخرى كالعهد.. وهنا يتطابق معنى " الكتاب" مع معنى "العقد" .. أي عقد على العموم بشروطه العامة .وبتقديرنا انه كان، بعموميته، عهداً مقدماً من الرسول (ص) كعقد متفق عليه سلفاً وليس كأمر مفروض . وإذا ما جرى ترجيح المعنى المتضمن على الأمر والنهي لـ" الكتاب"، بناءاً على ما جاء في العديد من بنود الصحيفة وبصيغتها المتفقة مع المعنى الآمر الناهي، فانه—

على ما نرجح – ما كان له ان يبصر النور إلا بعد سلسة من المشاورات والمداولات بين أطراف الصحيفة .

ثانياً: القول إن "هذا كتاب من محمد..." يعني، من ظاهره، ان الرسول (ص) ليس طرفاً في العقد، بل هو حكم بين الأطراف الداخلة في هذا العهد – الكتاب. ويتضح جلياً من النصوص الواردة في بعض البنود حيث الرسول هو الحكم عند أي خلاف يشجر بين أطراف الكتاب. فهو حكم "الأمة الجديدة" ومرجعها بعد الله عز وجل. وهذا أيضاً لا يتفق وقواعد الحلف القبلي التقليدي، أو على الأقل، الحلف الذي تتكافأ أطرافه .

الامر الآخر،أن المقدمة تتضمن على نعت محمد بـ " النبي "، كما هو عند ابن هشام، وبـ " النبي رسول الله "، كما هو عند أبي عبيد. فإذا كان قد تغاضى غير المسلم عن وصف " النبي "، فانه لن يتغاضى عن وصفه (ص) بالرسول، لأن هكذا تغاض ينطوي على الاعتراف بأن محمد (ص) بعث رسولاً للآخرين .. كل الآخرين ..

ثالثا: تشير المقدمة إلى أطراف العهد فتفتح ذراعيها للمؤمنين والمسلمين عامة. فهي بعد ان تحددهم أنهم من قريش ويثرب، تسمح للدخول فيه، بل قل ترحب بكل من تبعهم ولحق بهم.. فالكتاب هنا اقرب إلى العهد المفتوح للمؤمنين والمسلمين حاضراً ومستقبلاً، سواء كانوا من قريش أم من يثرب أم من غيرهما من القبائل العربية، حاضرها وبدوها، من العرب وغير العرب عموماً. وبهذه العمومية الشديدة لهذا النص، يمكن ان يدخل في العهد إلى جانب المسلمين كل من تبعهم ولحق أي بهم ؛ كل من تبع المؤمنين والمسلمين من يهود ومسيحيين بصفتهم مؤمنين من أهل

الكتاب..(ومن غير أهل الكتاب ؟). هذا إذا أردنا فهم النص كما هو عليه طبقاً لمبدأ " إعمال النص ". لذلك لا نتفق مع من يذهب، مثل الدكتور صالح العلي، إلى ان الصحيفة تقصد بعبارة "من تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم" الأفراد والعشائر التي لم تعتنق الدين الإسلامي **من أهل المدينة** وبذلك أدخلهم الرسول (ص) ضمن هذه الأحكام الأساسية دون ان يجبرهم على اعتناق الإسلام[٥]. لا نتفق مع هذا الرأي الذي يقصر تفسير العبارة على أهل المدينة فقط؛ لان الصحيفة، إلى جانب ما فيها من أحكام وشروط، وإلى جانب ما أسلفناه من ضرورة إعمال النص دون إهمال ، تضيف في هذه المقدمة شرط الجهاد : " وجاهد معهم "؛ بل وتوضح في بنود أخرى بان الجهاد هو "القتال في سبيل الله". وإذا قبل المرء ان المؤمنين من أهل الكتاب يمكن ان يفهموا مثل هذا الأمر، فانه يكاد يستحيل على المشرك الوثني ان ينصاع له بصورة عامة، اذا لم يسلم .. باستثناء بعض الحالات الفردية التي لا يجوز للمرء الاستناد عليها، واتخاذها حجة وبرهانا، ثم صياغة تعميم على أساسها. لذا نرجح ان عبارة "من تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم" مقصود بها المؤمنون والمسلمون الآخرون من أهل الكتاب الذين ليسوا أطرافاً في الصحيفة بعد، وكذا،بالطبع، كل من يسلم لاحقا .

إنه عهد مفتوح ازء كل المؤمنين عامة، وازء الزمن. وهذا ما يتضمنه النص قيد الدرس ويحث عليه، بعيداً عما إذا كان النص صحيحاً بأكمله، أو انه قد عدل، أو غير ذلك من الاحتمالات .

مقارنة مع الحلف القبلي التقليدي عموماً، وما إذا كانت تلك الأحلاف تتسم بهذا "الانفتاح على الزمن" وعلى كل أعضاء القبيلة ومن تبعهم في المستقبل، نجد ان ثمة تراثاً سابقاً في العلاقات القبلية يتفق وهذه القاعدة .

فعندما كانت الأطراف القبلية تود تأكيد الحلف إلى الأبد،كانوا يقولون : هذا عهد بيننا "ما بلّ بحر صوفه"، أو "ما أشرف ثبير وثبت حراء بمكانه"[٦]؛ أو كما جاء في حلف الفرس وهمدان : " فعليه العهد أبداً من الله تعالى، المكرر الوثيق المؤكد الشديد الأبد، مادام والد وولد، أبداً عهداً مؤكداً ما ظلت السماء وأقلت الغبراء وجرى الماء .." [٧]. وكل هذه العبارات إنما يراد منها التعبر عن الرغبة والنية في استمرار الحلف إلى ما لا نهاية ..ولو أن ذلك من قبيل الأماني الناجمة عن تضخيم حاجة اللحظة ومصالحها .

كذلك الأمر بشأن من يدخل في الحلف بجانب الأطراف الموقعة عليه، حيث نجد بعض السوابق التي تفصح عن ان عهد الحلف يفتح الباب أمام الآخرين لكي ينضموا إلى أطرافه الموقعة عليه كل حسب اختياره وطوع إرادته ووفق مصالحه. ففي صلح الحديبية، كما هو معروف، اتفق الطرفان المسلمون ومشركو قريش على فتح العهد المعقود بينهما ليسمح بالدخول فيه من شاء إلى جانب اي من الطرفين. وعليه دخلت بكر في العقد مع قريش، وخزاعة مع الرسول (ص)[٨]. لذلك ليس جديداً في علاقات التحالف القبلي ما أوردته الصحيفة بشأن انفتاحها ازء الزمن، وإزاء الأطراف التي ترغب في الاشتراك في العقد المبرم .

رابعاً: نقرأ في المقدمة دعوة صريحة إلى الجهاد بالقول : "ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم..".

قبل الحديث عن الجهاد يحسن بنا الوقوف أمام احتمالات المعنى الذي تتضمنها عبارة "من تبعهم فلحق بهم (فحلّ معهم) وجاهد معهم".

إن الاحتمال **الأول** أن يكون ضمير "هم" عائداً على الأطراف الثلاثة، المهاجرين والأنصار واليهود، باعتبارهم مكونات جماعة أو أمة المؤمنين

والمسلمين. وهذا هو الاحتمال الأرجح بتقديرنا. الاحتمال **الثاني**، أن يكون الضمير عائداً على المسلمين فقط أي على المهاجرين والأنصار. والاحتمال **الثالث** أن يكون عائداً على المهاجرين فقط .

ونستبق القول إلى أن الاحتمالين الثاني والثالث لا يعملان في مصلحة الإسلام في تلك اللحظة، بل ويتعارضان، كما سنرى، مع مفهوم "المواطن" في "الأمة الجديدة" .

نرجح الاحتمال الأول، لان التبعية واللحاق والجهاد يسري على أطراف الصحيفة المذكورين، ولا يمكن إلغاء احدها إلا بنص صريح وواضح. ويغطي مفهوم "التبعية" و"اللحاق"، في العلاقات القبلية الموالاة بمعنى المناصرة على العموم. ولكن ثمة من يمكن ان يقصر "التبعية" و"اللحاق" بالمعنى الحرفي المكاني فقط، فيكون المعنى قصراً على المهاجرين دون غيرهم، على اعتبار ان الأنصار واليهود لم يرحلوا من مكان إلى آخر حتى يلحق بهم الآخرون ويتبعوهم إلى منزلهم الجديد. والحقيقة ان هذا الاحتمال له حظ من الواقعية ولكنه تفسير مبتور. أما إذا كان المقصود ليس التبعية في العقيدة والدين، بل أيضاً التبعية على أساس العقد الذي يعقد بين طرفين متكافئين، أو غير متكافئين يكون فيه أحدهما تابعاً والآخر متبوعاً، كالتبني وبعض أصناف الحلف والجوار والدخل؛ فعندئذ لا يمكن قصر التبعية، أو بالأصح الضمير في "تبعهم"، (وما بعدها) على المهاجرين فقط، بل هو يسري على كل الأطراف: المهاجرين والأنصار واليهود، أو على الأقل على المهاجرين والأنصار، بكل تأكيد. ولكن هنا ينبغي إخراج اليهود من "المؤمنين".

على ان ثمة من يذهب مذهباً آخر في تفسيره لهذه العبارة، كما هو مع د.صالح العلي، مثلاً ، حيث يقول إن الراجح ان المقصود بعبارة "من تبعهم

فلحق بهم وجاهد معهم" الأفراد والعشائر التي لم تعتنق الإسلام من أهل المدينة، وبذلك أدخلهم الرسول (ص) ضمن هذه الأحكام الرئيسية دون ان يجبرهم على اعتناق الإسلام. ولا بد ان شمول هؤلاء بأحكام عادلة يجعلهم يدركون دور الإسلام في الاستقرار مما يكون دافعاً إلى إسلامهم. ثم ان الحكم العام لهذه الفقرة يدل على ان أحكامها امتدت إلى اليهود أيضاً"[٩].

والحقيقة ان ترجيح الدكتور صالح العلي بقصره العبارة المذكورة على غير المسلمين **من أهل المدينة فقط**، أمر لا يستند إلى دليل واضح، بل وليس من مصلحة المسلمين ان تقتصر العبارة على غير المسلمين من أهل المدينة فقط، وتستثني غيرهم، أي غير أهل المدينة. ودليله الوحيد بتقديرنا – وان لم يشر إليه – ان العبارة أتت بعد "يثرب"، فأعاد الضمير "هم" على أهل يثرب من المسلمين فقط، وليس من المسلمين واليهود معاً. فجاء ضيق التفسير من جهتين: الأولى، انه رد "هم" على أهل يثرب من المسلمين فقط؛ والثانية، انه قصر الفاعل لـ"حل" و"جاهد" على المسلمين فقط أيضاً. وبتقديرنا أن تفسيره يقع في نطاق التفسير الذي يخدم قضية الدين الجديد آنذاك، على الصعيدين الديني والسياسي إذا ما شمل الضمير "هم" كل المؤمنين مهاجرين وأنصاراً ويهوداً.

خامساً: مما له دلالته البالغة في العبارة هو "وجاهد معهم". فللجهاد معنى واضح هو القتال في سبيل الله، ولو انه لا يقتصر على هذا الصنف من الحرب، أي قتال الأعداء بالسيف. فالجهاد،كما هو معروف، حرب أيضاً ضد أعداء غير منظورين، غير ظاهرين..كالجهاد ضد النفس الأمارة بالسوء، الجهاد بالكلمة، والجهاد ضد الشيطان..إلخ غير أن السياق يغلب عليه تفسير الجهاد بمعنى القتال وبذل الدم، في المقام الأول، حتى وان كان ذلك لا يلغي الجهاد

بمعنى محاربة النفس والشيطان ، أي "الجهاد الأكبر" أو "الجهاد معنى لا صورة".. ويذهب بعضهم إلى أن الجهاد بالسيف كان بعد الهجرة ، والجهاد بالحجة قبل الهجرة[10] .

ان ذكر الدعوة إلى الجهاد يعني أن الصحيفة صدرت بعد نزول الآية الأولى الداعية إلى الجهاد القائلة " أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير. الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق إلا ان يقولوا ربنا الله..." (الحج، ١١). فالدعوة إلى الجهاد في هذه الآية تخص المهاجرين وحدهم ولا تشمل الأنصار وفق ما يذكر عن بيعة العقبة الثانية المتضمنة على العهد من قبل من بايعه على ان ينصروه ويؤووه إذا ما دهمه احد بيثرب. أما خارجها فلا شأن لهم به[11]. ولا نعرف عقداً آخر أبرمه الرسول (ص) مع احد من الأوس والخزرج قبل معركة بدر ينص على نصرته في الجهاد وغزواته التي يقوم بها، أو التي قد يقوم بها خارج يثرب. وأكبر دليل على ذلك ما حدث إبان المسير إلى بدر حينما يستفسر الرسول الأنصار الذين معه عما إذا كانوا راغبين في القتال معه وملاقاة قريش أم غير ذلك . ويعلق أهل السيرة والأخبار ان الرسول (ص) لم يستفسر الأنصار إلا رغبة منه في التأكد بكل اليقين عما إذا كانوا ملتزمين ببيعة العقبة المذكورة فقط، والتي لا تلزمهم بالقتال خارج يثرب، أم أنهم سوف يتجاوزونها فيشاركونه قتال المشركين من قريش خارج يثرب .. في بدر[12]. أي ان الرسول (ص) لم يعقد مع الأنصار أي عقد آخر بشأن القتال سوى ما حصل في بيعة العقبة. وعليه فإن نص المقدمة هذا ، وبصيغته هذه، لا يمكن ان يكون عائداً إلى الفترة التي تسبق "بدراً "، إنما إلى ما بعد "بدر" حيث شارك الأنصار الرسول (ص)

القتـال – الجهـاد. فجـاءت المقدمـة متـضمنة العبـارة " فجاهـد معهـم" ..أي مـع المهاجرين والأنصار .

كـذلك يغلـب الـرأي عنـد أهـل الـسيرة والأخبـار ان الأنـصار لم يـشاركوا الرسول في أيـة غـزوة غزاهـا المـسلمون قبـل بـدر؛ ولـو ان تلـك الغلبـة في الـرأي عنـدهم لا يمكـن ان تعـني الـصواب المطلـق، ولا تلغـي إمكانيـة مـشاركة الأنـصار في الجهاد قبل بدر، كما سيأتي معنا.

إذا كانت مقدمة الصحيفة هـي حقاً بهـذه الـصيغة وانهـا صـدرت قبـل بـدر، فهـي تتـضمن دعـوة المهـاجرين والأنـصار واليهـود للجهـاد، لا بـل للمـشاركة في الجهاد **الجـاري**. وهـذا يتعـارض مـع مـا تقولـه الكـثير مـن الروايـات ان الأنـصار، ناهيـك عـن اليهـود، لم تـشاركه في الجهـاد إلا منـذ بـدر؛ أمـا قبـل ذلـك فلـيس بينهم وبـين الرسـول (ص) عهـد علـى الاشـتراك في الجهـاد خـارج يثـرب. وعليـه، فـان المقدمـة، بـصيغتها هـذه، بمثابـة دليـل مهـم علـى ان الأنـصار سـبق لهـم وأن شـاركوا في بعـض غـزوات الرسـول أو في بعـض الـسرايا الـتي كـان يبعثهـا[١٣]؛ كمـا أنهـا تؤيـد تلـك الروايـات الـتي تـذهب إلى ان اليهـود أيـضاً شـاركوا الرسـول (ص) في بعـض غزواتـه وسـراياه[١٤]، او هـي، علـى الأقـل، تـسهم في الإمكانيـة الواقعيـة لمـشاركتهم، بموجـب الـنص. أمـا إذا لم يكـن الأمـر كـذلك ، فان صيغة المقدمة هذه تكون قد طالتها يد التغيـيـر .

ولا يبـدو أيـضاً أن المستـشرق "وات " قـد حالفـه التوفيـق بـالقول ان البنـود الأولى مـن الـصحيفة تعـود إلى بيعـة العقبـة. فهنـا، في المقدمـة، نـصل إلى أنها علـى غـير مـا تم الاتفـاق عليـه في العقبـة. فـإذا كـان "وات " يـرى ان الجهـاد قـد فـرض علـى المهـاجرين والأنـصار منـذ بيعـة العقبـة المـشهورة[١٥]، فهـذا مـا لا نعلمـه ولم نجـده . ذلـك ان مـن يقـول بـأن الله فـرض القتـال علـى المـسلمين قبـل

الهجـرة، أي منـذ بيعـة العقبـة ومـن يقـول بعـدها، تـراهم يحـصرون ذلـك في المهـاجرين أو في المـسلمين مـن قـريش، ولا يـدخل في اعتبـارهم الأنـصار. هـذا، مـع العلـم ان الرسـول(ص) نهـى عـن القتـال آنـذاك في بيعـة العقبـة الثانيـة، بدلالـة مـا جـاء انـه (ص) نبّـه العبـاس بـن عبـاده بالإحجـام عـن القتـال عنـدما اقترح عليـه الهجـوم علـى قـريش في منـى "صـبيحة الغـد "، لأنـه لم يـؤمر بـذلك بعـد. ويبـدو أن العبـاس بـن عبـادة لم يـستوعب الاتفـاق بـين الرسـول والأنـصار والـذي يقتـصر علـى نـصرته داخـل يثـرب فقـط، وإلا لمـا اقـترح اقتراحـه ذاك[١٦]. وربما في تلـك الليلـة دار حـديث عـن قتـال قـريش، ولكنـه كـان حـديثاً فقـط دون الاتفـاق عليـه منـذ تلـك الـساعة.كمـا يمكـن الافـتراض أيـضا أن قريـشا بعـد أن علمـت بالبيعـة تلـك الليلـة حـاول بعـضهم التحـرش بالرسـول وبأهـل البيعـة، ما دفع بالعباس بن نـضلة إلى تقـديم ذلـك الاقـتراح. ومـع كـل ذلـك كـان جـواب الرسول : "لم نؤمر بعد".

والـصيغة كمـا هـي واردة: "ومـن تـبعهم فلحـق بهـم وجاهـد معهـم..." تـشير، كمـا يمكـن أن يفهـم منهـا، لـيس فقـط إلى الـدعوة إلى الجهـاد مـستقبلاً، ولكـن إلى المـشاركة في الجهـاد .. أي ان الجهـاد سـبق وأن بـدأ قبـل صـدور هـذه الـدعوة في الـصحيفة، وان هـذه الـدعوة تؤكـد علـى الجهـاد الجـاري. هـذا، ناهيـك عـن أن الـدعوة إلى المـشاركة في الجهـاد تتوجـه أيـضاً إلى اليهـود باعتبـارهم احـدى طوائـف المـؤمنين. ألم تقـل الـصحيفة "بـين المـسلمين والمـؤمنين مـن قـريش ويثـرب"، أو "مـن قـريش وأهـل يثـرب"، كمـا سـبقت الاشـارة ؟! وأزعـم أنـني مدرك لمدى الصعوبة التي يلاقيهـا المـرء عنـد محاولتـه إقنـاع الآخـر بـان الـدعوة إلى الجهـاد، لا ، بـل إلى الجهـاد الجـاري، حـسب مـا يمكـن ان يفهـم مـن الـصحيفة، كانت تـشمل أيـضاً اليهـود فيهـا. وإذا أردنـا إخـراج اليهـود مـن دعـوة الـصحيفة

إلى الجهاد، فلا حيلة لنا عندئذ إلا بإخراجهم من مفهوم "المؤمنين" من هذه المقدمة ومن كل البنود المعنية، كما فعل بعضهم . فعلى سبيل المثال يرى ظافر القاسمي، عندما يتعرض للصحيفة، "ان المجتمع الجديد في يثرب لم يتألف من المؤمنين والمسلمين وحدهم وإنما كان معهم يهود.."(١٧). فاليهود عنده خارج نطاق مفهوم "المؤمنين".

والحقيقة أن ورود مفهومين في وثيقة واحده وبدون تمييز بينهما أمر لا يتفق لا مع منطق القول ، ولا مع ما تجري عليه عادات ومبادئ وقواعد صيغة العهود التي من عادتها تحري الدقة في الألفاظ واختيار العبارات وصياغتها ، فتتحاشى التكرار غير المبرر ومرادفاته لأسباب مفهومة .. حتى لا يستنتج منها معان أو مدلولات متباينة ، الأمر الذي يفضي دون شك إلى تباين في فهم النصوص ، وبالتالي إلى إساءة تنفيذ مضامينها في العلاقات اليومية بين أطراف العقد .

وعليه فإذا كانت الصحيفة قد صدرت بالفعل بهذا النص بمقدمتها، فان الدعوة للجهاد، برأينا، ثابتة بشموليتها لليهود ضمن بقية المؤمنين في مجتمع الأمة الجديدة.

بشأن علاقة هذه المقدمة **بزمن صدور الصحيفة**، تطرح الدعوة للجهاد ترجيحاً وجيهاً يتصدر الاحتمالات بأنها لم تصدر بهذا النص قبل بدر. ذلك ان ما ذكر من وقائع عديدة لا تؤيد صدورها (المقدمة) في ذلك الحين. بيد انه من جهة أخرى، نعرف كيف بدأت علاقة الرسول (ص) بالتوتر مع اليهود بما في ذلك من تحد ودسائس من قبلهم بعد بدر على الفور. فكيف يدعوهم الرسول، إذن، إلى الجهاد معه في حين ان الجهاد قد بدأ يتجه ضدهم أيضاً، أو ضد بعضهم على الأقل، كما حصل مع بني القينقاع؟ ذلك ما لا

يتسق والمنطق، بداهة. أي أننا أمام الترجيح الآخر، وهو أيضاً له من الوجاهة ما للترجيح الأول .

وإذن، إذا لم تصدر المقدمة لا قبل بدر ولا بعده، فمتى تكون قد صدرت **بالنص المذكور**، خاصة إذا ما استدركنا انه من العسير القول أيضاً ان المقدمة صدرت بعد بدر ببضع سنوات؟

إن الحل للخروج من مأزق الترجيحين الوجيهين هو، إما أن المقدمة لم تصدر بهذا النص، بل بصيغة أخرى معدّلة، وإما أنها لم تصدر على الإطلاق؟ وترجيحنا هو أن المقدمة صدرت فعلاً ولكن ربما بصيغة معدّلة، كما نعتقد، وسنوردها في نهاية معالجتنا للفقرة الأولى.

قبل الانتقال إلى البند الأول، لا ينبغي ان تفوتنا عبارة وردت في المقدمة في "الأموال" لأبي عبيد ولابن زنجويه، وهي "فحلّ معهم"، اي نزل وسكن معهم في المدينة. وبتقديرنا أن لهذه العبارة قيمة ذات مغزى من وجهة نظر "الهجرة" وضرورتها للمسلم وللأمة الجديدة التي يزمع الإسلام صياغتها ابتداءاً من يثرب – المدينة. وتقطع هذه العبارة الشك باليقين بأهمية الهجرة وبما تنطوي عليها من ضرورة البقاء والاستيطان في المدينة في تلك الفترة المبكرة.

على أنه من المهم الإشارة إلى أن عبارة "فحلَّ معهم" ليس بالضرورة قسرها وتجييرها لحساب المهاجرين فقط، وإنما تسري على كل من "تبع" الأطراف الثلاثة المذكورة، أي والأهم، وحلَّ معهم . فالمقدمة تفتح الباب أيضاً للجماعات القبلية من غير قريش ومن غير أهل يثرب وتود التحالف مع أطراف الصحيفة، لتلتحق وتسكن يثرب .

فالمقدمة تلفت الانتباه إلى أن الصحيفة موجهة إلى "جماعة " تقوم على دعامتين أساسيتين هما:

أولاً: العيش معاً في المدينة. ويقود هذا إلى الهجرة إلى المدينة لمن هم من غير أهلها للفقراء أكانوا من قريش أو غير قريش.

ثانياً: الجهاد معاً .

بذلك، تستثني "الجماعة" المسلمين والمؤمنين الذين لا يعيشون في المدينة. ويعلم القارئ المطلع ان العديد من المسلمين المهاجرين كانوا يبايعون الرسول (ص) على الهجرة والجهاد(١٨). واذا ما قصرنا عبارة "من تبعهم فلحق بهم (وحل معهم) وجاهد معهم" على غير المسلمين من أهل يثرب فقط، كما فعل صالح العلي، نكون بهذا قد حرمنا كل من هاجر لاحقا من الانتماء إلى الأمة الجديدة، وبالتالي تضييق نطاق وسعة هذه الأمة الناشئة . وهذا بالضبط ما نرمي إليه بقولنا ان التفسير السابق لا يعمل في صالح الإسلام والمسلمين وتكوين أمة جديدة تتسع على الدوام .. داخل يثرب .. في بادئ الأمر .

تشير المقدمة، إذن، إلى الاتجاه العام للصحيفة بالبدء في إقامة "أمة جديدة" بدعامتيها الأساسيتين : العيش معاً، والجهاد معاً . هذا هو "المواطن"، هذا هو معيار الانتماء إلى "الجماعة" الجديدة، إلى "الأمة".

الفقرة الأولى

تتألف الفقرة الأولى من البنود الثلاثة الأولى للصحيفة ، فسوف نتطرق للبند الأول على حدة ، ثم للبندين الثاني والثالث معاً.

البند الأول: الأمة الجديدة

ينص البند الأول : "أنهم أمة واحدة من دون الناس"، وفي "الأموال" يحذف حرف الجر "من". والضمير "هم" عائد على المسلمين والمؤمنين ومن تبعهم ..وجاهد معهم، المذكورين في المقدمة .

و"الأمة"، لغة، لها العديد من المعاني تربو على العشرة، أهمها: الهيئة، الشأن، السُنّة، الطريقة، الدين، الإمامة، جماعة أرسل إليهم رسول سواء آمنوا به أو كفروا، الطاعة، أمة الرجل قومه ،.. [(١)].

في " دائرة المعارف الإسلامية "يذهب" باريه "Paret" إلى ان كلمة " أمة"، الواردة في القرآن الكريم للدلالة على شعب أو جماعة، ليست مشتقة من الكلمة العربية "أم" بل هي دخيلة مأخوذة من العبرية "أُمّا"، أو من الأرامية "أمّيثا"، لذلك فلا صلة مباشرة بينها وبين كلمة أمة التي تدل على معان أخرى مثل "حين من الزمن" (سورة هود ، ٨)، (سورة يوسف، ٤٥)، " الجيل " (الزخرف، ٢٢ وما بعدها). وقد تكون الكلمة الأجنبية دخلت لغة العرب في زمن متقدم بعض الشيء .. ومهما يكن من شيء، فإن محمداً (ص) أخذ هذه الكلمة واستعملها وصارت منذ ذلك الحين لفظاً إسلامياً أصيلاً "[(٢)].

على كلٍ ، المهم أن اللفظة " أُمة " لها مدلولها الاجتماعي الجلي في الصحيفة. وهنا يمكن ان تفسر "الأمة الواحدة" بالهيئة الواحدة، الجماعة الواحدة، وكل ما يؤدي إلى هذا الفهم . أما مضمون العلاقات المنظمة لهذه

الجماعـة الواحـدة فتوضـحها بنـود الـصحيفة اللاحــقة . وعمومـاً، ليـست قرابـة الـدم والعلامـات القبليـة، وإنمـا العقيـدة الدينيـة التوحيديـة (الإسـلام واليهوديـة والمسيحية) هي المحددة وهي الناظم لعلاقات الجماعة الجديدة ، أي الأمة.

إن الأمر المهم هنا هـو مكونـات هـذه الأمـة. وقـد سـبق ان أشـرنا إلى أطـراف الـصحيفة وحـددنا هـم بالمهـاجرين والأنـصار واليهـود، ورأينـا كيـف ان مفهـومي "المـؤمنين" و"المـسلمين" قـد أثـارا بعـض الاخـتلاف والإشـكال .. ويتأكـد ذلـك هنـا بكـل وضـوح. إذْ كيـف يمكـن ان نفهـم ان مكونـات الأمـة مـن المـسلمين واليهـود، في المقـام الأول (إضـافة إلى غيرهـم ممـن يـسكن يثـرب ويوافـق علـى بنـود الـصحيفة)، كيـف يمكـن لأمـة واحـدة ان تتكـون مـن المـسلمين واليهـود؟ على هـذا الـسؤال ردٌ العديـد مـن المهـتمين بـأن ذلـك لا يكـون ولاهـو المقـصود، وان الأمـة الواحـدة المقـصودة هنـا خاصـة بالمـسلمين في المقـام الأول. مـن هـؤلاء، الـدكتور حـسن إبـراهيم حـسن الـذي يقـول في معـرض تحليلـه للـصحيفة ان الرسـول "اسـتطاع ان يوحـد جميـع المـسلمين .. وان يجعـل مـنهم أمـة واحـدة"[٣]؛ وكـذا يفعـل نبيـه عاقـل[٤] . ظـافر القـاسمي، مـن جانبـه، علـى الـرغم مـن انـه لا يـستبعد اليهـود مـن مفهـوم الأمـة الجديـدة ومكوناتهـا، تـراه مـن جهـة أخـرى يستبعدهم مـن مفهـوم " المـؤمنين "، فيقـول، ان الرسـول (ص) سمـا بقومـه "مـن شـعار القبيلـة والتبعيـة لهـا، إلى شـعار الأمـة، الـتي تـضم كـل مـن اعتنـق الـدين الجديـد .. غـير أن المجتمـع الجديـد في يثـرب لم يتـألف مـن المـؤمنين والمـسلمين وحـدهم، وإنمـا كـان معهـم يهـود، وهـؤلاء جـزء مـن الأمـة وعنـصر مـن عناصـرها"[٥]. فهـو بإخراجـه اليهـود مـن مفهـوم المـؤمنين كأنـه يقـول، والله أعلـم، ان المسلمين هـم الـذين يؤلفـون "المكُـون الأساسـي" للأُمـة الجديـدة أمـا اليهـود، فعلى الرغم مـن انتمـائهم اليهـا ، فهـم بمثابـة عنـصر ثـانوي مـن مكونـات الأمـة

الجديدة. وهذا الاستنتاج يصرح به بكل وضوح السيد عبد العزيز سالم عندما يقول "إن الصحيفة جعلت من المسلمين جميعاً أمة واحدة دون الناس". ثم يلتفت بعد ذلك إلى غير المسلمين، من اليهود وغير اليهود، فيدرجهم ضمن الأمة الإسلامية "وإن كانوا لا ينتمون انتماءاً وثيقاً إلى الأمة الإسلامية، انتماء المهاجرين والأنصار.."(٦)، أي ان المسلمين وحدهم هم " العنصر الأساسي "في الأمة الناشئة، أما الآخرون فليسوا إلا "عناصر ثانوية" أو حتى ليسوا من الأمة الجديدة، كما أشرنا سابقاً.

إن "العقدة" أو "المربط" في هذا الإشكال لا يكمن في أمر آخر أكثر ما يكمن، بتقديرنا، في تقدير اللحظة التي تم فيها إبرام العقد أو صدور الصحيفة، أو صدور هذا البند (كجزء من عهد)، إن لم تكن الصحيفة قد صدرت في وقت واحد بكل بنودها حسب ما يظن بعضهم. بهذا الصدد، جدير بنا هنا أن نلفت النظر إلى العنوان الذي وضعه لاحقاً المؤرخون وأهل السيرة للصحيفة ذاتها كمثال على تقدير اللحظة والمفاهيم التي جرى استخدامها فيها، مما يسمح لنا بتسليط ضوء على مدى الدقة في الفهم الذي كان يتعامل مع العديد من المفاهيم التي جاء بها الإسلام. فكل المؤرخين الذين جاؤا في القرن الثاني الهجري وما بعده، أي منذ ابن اسحق، سجلوا ان الصحيفة كانت كتاباً بين المهاجرين والأوس والخزرج (الأنصار) و"**موادعته يهودها** "، أي يهود يثرب. وما يهمنا هنا " الموادعة ". فحين نتمعن في بنود الصحيفة لا يمكن الانتهاء الى أنها، في بنودها الخاصة باليهود، كانت معاهدة صلح بينهم وبين الرسول (ص)، أو بينهم وبين المسلمين. ذلك أنه من العسير التوفيق بين أمرين: الأول، ان يكون اليهود أمة من، أو مع ، المؤمنين، ثم ثانياً، ان يعقد صلح (موادعة) بين مكونات الأمة، خاصة

وأن مفهــوم " الموادعــة " يميــل إلى، ولا يتطــابق مــع، مفهــوم " الهدنــة " أو الـصلح؛ أو قـل هــو صـنف مـن أصـناف التحـالف الأدنـى مـستوى والـذي لا يرقـى إلى مـستوى " المؤاخـاة " مـثلاً . فإمـا أن يكـون اليهـود خـارج "أمـة الصحيفة" ـ إن جاز التعبير ـ ومـن ثـم يعقـد الرسـول معهـم الموادعـة، وإمـا أن يكونـوا جـزءاً مـن الأمـة فـلا يـصبح مفهومـاً عقـد موادعـة بـين مكونـات الأمـة الواحدة.

إن مـا قـاد المـؤرخين الأوائـل إلى اعتبـارهم العقـد بـين الرسـول واليهـود " موادعـة " هـو، بتقـديرنا، نظـرتهم إلى ذلـك العقـد " أو مـشروع العقـد " عـبر الـصراع بـين الطـرفين الـذي جـرى، وبالتـالي مـن خـلال **مآلـه ومـآل العلاقـة** .. فطالمـا ان **مـصير** اليهـود، عمومـاً، آل إلى خـارج مفهـوم الأمـة الجديـدة، فلـم تكـن الـصحيفة ببنودهـا الخاصـة بـاليهود، بتقـدير أولئـك المـؤرخين، إلا " موادعـة "، لأنهم لم يكونوا أصـلاً أحـد مكونـات الأمـة الجديـدة. وهـذا مـالا نميـل إليـه، لأنـه خلاصة لموقف مـسبق نـاجم عـن مـآل الموقـف مـن اليهـود، ولم يحـاول الانتقـال إلى اللحظـة الـتي تم فيهـا إبـرام العهـد، أو صـدوره، ويعمـل علـى اسـتيعاب مجمـل علاقات الأطراف فيمـا بينهـا مـن جهـة، وخـصوصيتها مـن جهـة ثانيـة .. بـل قـل، لربمـا لم يرغـب في ذلـك انطلاقـاً مـن موقـف مـسبق، لا مـن قـصور لـديهم في الفهم أو معرفة حقائق الأمور آنذاك، عند قدومه (ص) يثرب .

ومهما كان الأمـر .. موقفـاً مـسبقاً، أو الحكـم علـى العلاقـة بـين الطـرفين مـن خلال مآلهـا اللاحـق، أو هـو حكـم عليهـا مـن خـلال الـصراع الجـاري في عـصرنا، فان ذلك لا يخدم محاولة الاستقصاء المجردة، خدمة للمصلحة العلمية التاريخية.

ان المعـروف المـشهور عـن الـنبي (ص) انـه عامـل اليهـود في يثـرب بكـل تـودد ولـين، أمـلاً منـه في جـذبهم وكـسب تأييـدهم، علـى اعتبـار ان الإسـلام

ليس إلا استكمالاً لما جاء به موسى وعيسى، عليهما السلام، وغيرهما من الأنبياء والمرسلين من قبل . وجاءت بعض الفروض آنذاك شبيهة بتلك التي كان عليها اليهود. فكان المسلمون يولون وجوههم شطر بيت المقدس عند الصلاة، وكانوا يصومون يوم عاشوراء والذي يمتد من الفجر حتى ظهور النجم، كما أن طعام اليهود كان حلالاً للمسلمين، الخ ..."[٧] لذلك كان البديهي ان يبدو اليهود، أو من " المفروض " ان يبدوا قريبين إلى دعوة الإسلام من غيرهم من الوثنين العرب. فلماذا لا نتصور ان الرسول (ص)، في تلك اللحظة الأولى التي لم يبد اليهود أية عداوة ظاهرة له وللدين الجديد، كان يرغب في ان يكونوا جزءاً أساسياً من الأمة الجديدة ؟ بتقديرنا، ان مفهوم " المؤمنين " كان يتضمن آنذاك، وفي تلك اللحظة المحددة بحداثة مقدمه إلى يثرب، كل أهل الكتاب من يهود ومسيحيين، كما اجتهدنا في توضيح ذلك، وان أهل الكتاب، وبالذات اليهود منهم لكثرتهم ولقلة عدد المسيحيين آنذاك في يثرب، يشكلون مكوناً أساسياً من الأمة في نظر البند الأول من الصحيفة .

غير أن ثمة من اجتهد لصياغة حل "وسط ". ففي محاولة توفيقية بين أن يقصي اليهود من مفهوم " الأمة "،من جهة، وبين أن يدخلهم فيها، من جهة ثانية، ذهب رضوان السيد، مجتهداً، إلى صياغة مفهومين : **"أمة الإجابة أو الاستجابة"**، و**"أمة الدعوة"**، انطلاقا من معاني المفردة (الأمة) ذاتها كما هي في المعاجم وفي كتب التفسير والأحاديث. فعندما تعني المفردة "الجماعات التي آمنت فعلاً برسالة النبي المرسل سواء كانوا من قومه أو غيرهم، فهم إذن أمة الإجابة أو الاستجابة. وما ورد في الآية "كنتم خير أمة أخرجت للناس" (سورة آل عمران، الآية ١١٠) مثال على ذلك. وعندما تعني المفردة

أولئك الذين أرسل إليهم الرسول المعني سواء آمنوا به أو كفروا .. فهؤلاء هم أمة الدعوة، مثل "وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون" (سورة الأنبياء، الآية ٩٢). إن المقصود هنا بالأمة أولئك الذين يعبر عنهم القرآن غالباً بـ"الناس"... إن محمداً هو آخر الأنبياء، ورسالته آخر الرسالات، وأمته آخر الأمم .. إنه مبعوث إلى الناس كافة كما في القرآن والحديث. العالم، إذن،كله أمته.. بالمعنى الواسع للكلمة.

العالم كله، إذن، هو مجال الدعوة الإسلامية، والناس في العالم كله بالتالي أمة الدعوة، وأمة النبي . صحيح أنه على النبي أن يبلغ دعوته للعالم كله على الوجه الصحيح؛ لكن القرآن يطرح الإمكان الحقيقي بعدم تحول العالم كله إلى الإسلام أيام النبي (ص). لذلك جعل أمة الإجابة، الأمة الوسط "شهداء على الناس"؛ شهداء على "أمة الدعوة". وإذا كان أغلب المفسرين للقرآن الكريم يقصدون باصطلاح مفردة "الأمة" الجماعة الواحدة التي تعتنق ديناً واحداً، فعند رضوان السيد "ان هذا التفسير المشهور للأمة الذي يربطها بالدين، والدين الإسلامي بالذات ، هو تفسير متأخر متأثر بالواقع التاريخي للقضية في مطلع القرن الثاني للهجرة. وعنده "أن مفردة الأمة في القرآن والحديث تدل في أحيان كثيرة على الجماعة (السياسية والاجتماعية) لا الدينية".. فـ"عمومية الدعوة القرآنية إذن تفترض بقاء "الأمة" مفتوحة، أي في "حالة تحقق" مادامت في العالم ناحية لم تقتحمها الرسالة الإسلامية فتسيطر أو توازن أو توحد"، ".. في حين تسمى "أمة الإجابة"، **"الأمة الجزئية"** : **الجماعة**، أي جماعة المسلمين، وهي البلورة الأولية للأمة الشاملة"، أي لأمة الدعوة .

على ضوء هذه الرؤية يتعامل رضوان السيد مع مفهوم " الأمة " في الصحيفة، حيث أمكن إدخال اليهود، باعتبارهم جزءاً من أمة الدعوة، ضمن موضوعة الأمة .. فإذا، هم مع المؤمنين من قريش ويثرب " أمة من دون الناس ". إن هذا العيش في إطار سياسي واحد يمكن ان يكون مقدمة لانضمام يهود الى أمة الإجابة، وهو أمل راود النبي على ما يبدو بقوة في السنة الأولى لمقامه بيثرب "[٨].

ليس من مهمتنا هنا التطرق للمفاهيم التي أوردها رضوان السيد ولا إلى مدى صحتها أو دقتها النظرية وأهليتها العملية. وكل ما نوده هنا القول بأن الثغرة الرئيسية في هذا الاجتهاد المشكور، أن "أمة الدعوة"، حسب تعريف الكاتب ذاته، ليست وقفاً على اليهود فقط، بل تتسع لتشمل كل الناس، في حين أن الصحيفة تقصر الأمة على المسلمين والمؤمنين **دون الناس!** فالصحيفة، وبكل جلاء، تقصر مفهوم "الأمة" فيها على أطراف بعينها من دون الناس، الأمر الذي يجعل من مفهومي "أمة الإجابة" و"أمة الدعوة" غير قابلين للتعايش معاً في الصحيفة، بصرف النظر عن مصير هما خارج الصحيفة. هذا، فضلاً عن أن الصحيفة لا تقبل أن تكون الأمة فيها لا "أمة استجابة" ولا "أمة دعوة". ذلك لأن "أمة الصحيفة" ليست كلها من المسلمين، من جهة، وليست مفتوحة لكل الناس، إلا من قبل الدخول في عقد الصحيفة .. "من تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم". فالنص ذو دقة كافية.

يحاول المستشرق البريطاني "وات " إلقاء "نظرة أكثر تفحصاً على المعنى الدقيق للكلمة "[٩]، فيقر بانه "مما لاشك فيه أن الكلمة مأخوذة من الكلمة العبرية umma وتعني "القبيلة" أو "الشعب"، وهي بدورها

مأخوذة عن أصل سومري ". كما يتضح ان ورودها في القرآن لايعطيها معنى "جماعة من الأتقياء الصالحين، إذْ ان العديد من الآيات تتحدث ان أمة بأسرها تنكرت لرسلها المبعوثين إليها فحق عليها عذاب الجحيم". ويذهب " وات " إلى ان ثمة " حقيقة غريبة ان جميع الآيات التي ترد فيها كلمة "أمة "انزلت" قبل عام ٦٢٥ م ولايوجد تفسير بيّن لذلك. وربما عاد السبب إلى التعقيد المتزايد في البنية السياسية لجمهرة المسلمين واتباعهم، أو قد يذهب الحدس بالمرء إلى حد القول ان يهود المدينة كانوا يتندرون بالكلمة بطريقة ما. وأما الإبقاء على الكلمة في دستور المدينة المؤرخ عام ٦٢٧ م، فيمكن ان يعزى إلى الحقيقة ان البنود التي توردها مأخذوة من وثيقة سابقة ". وبعد أن يشير إلى ان "المرادف العربي الشائع لكلمة "قبيلة" أو "شعب " هو " قوم "، أي جماعة النسب الواحد في تشكيلها لوحدة سياسية واجتماعية فعالة يختلف عدد أعضائها إلى هذا الحد أو ذاك "، يخلص إلى ان " هناك فارقاً بين الكلمتين (القوم والأمة) ، فكلاهما كانت تمثل مجموعة أو جماعة طبيعية.. وإذْ تبين ان هناك تغييراً في معنى "الأمة" فهو عائد إلى طابع تطور الجماعة الفعلية لأتباع محمد وحلفائهم وتابعيهم " . ثم ينتهي "وات "، في الاخير، إلى ان لـ"كلمة " امة " كما وردت في الدستور سبيلاً خاصاً لاتحيط الافكار السابقة للإسلام إحاطة تامة بجوانبه، أو إذا وجدت فهي غير واضحة البتة".

أوردنا هذه المقاطع المطولة، نسبياً، من المستشرق " وات "، لنضع القارئ أمام صورة عن مفهوم الأمة لدى واحد من أهم المستشرقين المهتمين بسيرة الرسول (ص).

خلاصة القول،ولكي لا نفقد بوصلة التحليل الموضوعي، ينبغي تقييم المفاهيم الواردة في الصحيفة بالنظر إليها والتعامل معها انطلاقاً من لحظة

ولادتها. وعليه فان " الأمة الواحدة " التي تقررها الصحيفة، أو تدعو إليها وترغب فيها مكونة من ثلاث فئات محورية هي: المهاجرون، والمسلمون من الأوس والخزرج، واليهود؛ وتقوم على دعامتين رئيسيتين هما السكن معا في المدينة ، والجهاد معا. وبهذا يستثنى مفهوم "الأمة " هنا المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب الذين لا يقيمون في المدينة. أي أن العقيدة الدينية الإسلامية، وبكل أهميتها البالغة، ليست هي الأساس للمفهوم عند نشأة الأمة الجديدة. وعليه، يغدو مفهوم الأمة في الصحيفة مفهوماً مدنياً، مفهوماً حضرياً، وليس دينياً أو بدوياً، وذلك عندما تشترط مقدمة الصحيفة البقاء في المدينة لكل من أراد الانضواء تحت لواء الأمة الجديدة، وفق النظرة التي تتعامل بها نصوص الصحيفة، وبالذات مقدمتها وبندها الأول. أما بصدد تطور مفهوم الأمة في الفكر الإسلامي بعد أن اتسعت رقعة الإسلام، وبالذات بعد فتح مكة حينما تقرر أن "لا هجرة بعد الفتح"، فان الأمة الجديدة لم تعد مقصورة على المدينة أو مكة أو أية حاضرة أخرى، أو مقصورة على العرب وحدهم، وإنما باتت ساحتها حيثما وجد المسلمون، أو بالأصح حيثما كانت "دار الإسلام" في الحضر والبادية، في الجزيرة العربية وخارجها .

فالأمة الجديدة في الصحيفة، وان ارتكزت على المسلمين والمؤمنين، تقوم على المبدئيين الجغرافي – الحضري، والاجتماعي – السياسي. إلا انه ليس بامكان هذين المبدأين ان يتحررا من كل القيود والضوابط الأخرى، إذْ لابد من التذكير بأن أطراف الصحيفة التي تتألف منها الأمة الجديدة قد سبق وان تحددت بالمسلمين والمؤمنين ومن لحق بهم،..إلخ لذلك لا يجوز القول ان الصحيفة فتحت ذراعيها لكل من هم في يثرب من مسلمين ويهود وغيرهم، كما ذهب إلى ذلك بعضهم[١٠]، لأن "غيرهم" هذه تشمل الوثنين بكل

أصنافهم ومستويات وثنيتهم. وهذا ما استثنته الصحيفة. والحقيقة أن با عبيد كان قد سبق عندما صاغ في "الأموال" عنواناً للصحيفة بقوله "هذا كتاب رسول الله (ص) بين المؤمنين وأهل يثرب وموادعته يهودها، مقْدمه المدينة"[11]. فكما هو واضح ان الصحيفة عقد مع كل أهل يثرب بكل مشاربهم الدينية. وهذا يتعارض مع مقدمة الصحيفة. هذا، إلا إذا جاءت لفظة "أهل يثرب تعبيراً عن تجاوز ذلك النفر من الوثنيين باعتبارهم مجموعة ضئيلة لا يؤبه لها.. (؟)

أما أن تشكل الصحيفة، بالمبدأين السالفي الذكر، وثيقة نظرية نموذجية قياسية في التعامل السياسي مع الجماعات المتباينة المشارب الدينية والاجتماعية، فهذا ما ينبغي الاعتبار به وتسليط الضوء عليه . لهذا، فالصحيفة جديرة حقاً بتسنم هذا المقام الرفيع في الاجتماع السياسي.. أول دستور مدني في الإسلام.

البندان الثاني والثالث

جاء البندان الثاني والثالث على النحو التالي:

البند (٢)، وينص : " المهاجرون على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين " .

البند (٣) ، وينص : " وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين "

" وينو ساعدة على ربعتهم .... الخ .... "

" وبنو جشم على ربعتهم ....الخ .... "

" وبنو النجار على ربعتهم ....الخ ...."

" وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم ....الخ ...."

" وبنو الأوس على ربعتهم ....الخ ...."

يتضمن هذان البندان، عموماً، موضوعة رئيسية واحدة فحواها، أن يظل المهاجرون والأحياء المذكورة من الأوس والخزرج على ربعتهم .. على معاقلهم الأولى ..

بشأن "الربعة"، يوردها بعضهم "على ربعتهم"، وبعضهم "على رباعتهم"، وبعضهم"على ربعاتهم". والحقيقة أنه لا يختلف معنى "الربعة" عن "الرباعة" بصورة مؤثرة. ومع ذلك، لابد من الإشارة الى ان ثمة ما يميز هذا عن ذاك أحياناً. فالزبيدي تراه يورد ما يستفاد منه ان الرسول (ص) استخدم " الرباعه" (بفتح الراء) و"الربعة" (بكسر الراء وسكون الباء) وفق رواية ابن اسحق، وبمعنى موحد، هو الشأن أو الحال المعتاد لدى القوم[١٢]. أي ان البندين يدعوان المهاجرين والأنصار الى البقاء على ما هم عليه من أمور الديات - الفداء. ولكن ما يمنع ان يكون المعنى قد ذهب الى

مغزى آخر أيضا ؟ ما يمنع ان يكون المقصود ليس الدعوة الى البقاء كما هو عليه الحال بصورة عامة، ولكن المقصود أيضا أن يظل كل قوم على ما هم عليه من أمور السيادة، أي أن يظل كل حي تحت زعامة سيده بدون تغيير ... ذلك أن معنى "الرباعة" أيضاً "السيادة"[١٣] . كما أن المقصود "بالربعة" أو "الرباعة". الحالة الحسنة للقوم، أي ان كل حي يظلون على ما هم عليه من حال حسن. ولو أن تحديد "الحال الحسن" مرهون بعوامل متعددة من جهة، ومن جهة أخرى، قد يكون الحال الحسن عند هؤلاء غير الحال الحسن عند أولئك. هذا إذا لم تكن الشروط والظروف الحياتية قد أفرزت وضعاً يكون الحال الحسن فيه، حالة ينبغي الوصول اليها بتغيير واقع الحال.

إن كل ما يمكن قوله بشأن **البند الثاني** أن المهاجرين هم أحد المكونات الرئيسية الثلاثة للأمة الجديدة ، وأنهم يظلون على ما هم عليه في تسيير أمورهم اليومية الخاصة بهم .. ولأن المهاجرين، عند صدور الصحيفة، هم من قريش، فقد جمعتهم الصحيفة كلهم في بند واحد، إذ لا فرق بينهم في شؤون الحياة اليومية بما في ذلك ما يتعلق بأمور العقل والفداء. على أن منطق الصحيفة يستوعب إمكانية حصول تمايز ما في بنية المهاجرين عند وصول مهاجرين آخرين من غير القرشيين الذين يختلفون بعاداتهم وتقاليدهم عن أهل مكة القرشيين. ذلك أن ورود المهاجرون، عموماً، دون تحديد، كما هو في المقدمة، يمنح النص نفساً لاستيعاب كل المهاجرين مستقبلاً، وأن يظلوا "على ربعتهم".

أما بقية الإصطلاحات فسناتي عليها عند التطرق إلى البند الثالث.

يتكـون **البنـد الثالـث** مـن نـص يتكـرر ثمـان مـرات علـى عـدد الجماعـات القبليـة الـتي تتـضمنها الـصحيفة. فدراسـة نـص جماعـة واحـدة يـسري بـالطبع على الجماعات الأخرى .

يتألف النص من ثلاثة أجزاء :

الجـزء الأول: "وبنـو (فـلان) علـى ربعـتهم". يهـتم هـذا الجـزء بالـدعوة إلى، أو التأكيـد علـى اسـتمرار حـال كـل جماعـة مـذكورة كمـا هـو قـائم دون إجـراء أي تغـيير، لا في العلاقـات بـين أفـراد الحـي المعـني بعـضهم الـبعض، ولا بـشأن زعامته. وإذا كان هذا الجـزء مـن البنـد يهـدف الى تطمـين أهـل يثـرب بـأن هجـرة الرسـول (ص) إلـيهم والـدعوة الى الـدين الجديـد لـن يمـس حيـاتهم اليوميـة المعتـادة الـتي سـاروا عليهـا، وفي لحظـة صـدور الـنص علـى الأقـل ، فـلا يمكـن ان يفوت الباحـث المغـزى النـاجم عـن هـذه العبـارة بـصدد مكانـة زعمـاء الجماعـات القبليـة في الأوس والخـزرج، وعلاقـة ذلـك بالنقبـاء الإثنـى عـشر الكفـلاء علـى قـومهم أمـام الرسـول (ص) في بيعـة العقبـة الأخـرى. فـالمعروف ان النقبـاء الإثنى عشركفلاء على الأحياء التالية [١٤] :

من الخزرج :

١ - أسعد بن زراره .... نقيب بني النجار.

٢ - سعد بن الربيع
٣ - عبد الله بن رواحه
.... نقيب بني الحارث ابن الخزرج.

٤ - رافع بن مالك بن العجلان .... نقيب بني زريق.

٥ - البراء بن معرور

...... نقيبا بني سلمة.

٦ - عبد الله بن عمرو بن حرام

٧ - عبادة بن الصامت .... نقيب بني عدي .

٨ - سعد بن عبادة

...... نقيبا بني ساعدة.

٩ - المنذر بن عمرو

من الأوس :

١ - أسيد بن حضير ....نقيب بني عبد الأشهل .

٢ - سعد بن خيثمة

.... نقيبا بني عمرو بن عوف.

٣ - رفاعة بن عبد المنذر

"قال ابن اسحق : وأهل العلم يعدون أبا الهيثم بن التيهان، ولا يعدون رفاعة. قلت : فيكون أبا الهيثم نقيباً ثانياً لبني عبد الأشهل فإنه منهم وقد صرحوا بذلك " (١٥) .

ولكن إذا كان أبا الهيثم نقيباً ثانيا لبني عبد الأشهل مع تثبيت رفاعة نقيباً ثانياً لبني عمرو بن عوف، عندها يكون عدد النقباء ثلاثة عشر لا إثنى عشر.

ومهما كان الأمر، فمما تقدم نجد :

١- أن عدد الجماعات القبلية التي حضرت العقبة، ولها كفلاء، ثمان.وهذا العدد يساوي، رقمياً، نفس عدد الجماعات القبلية في الصحيفة .

٢ - أن القبائل أو الجماعات القبلية التي ذكرت في الصحيفة ومثّلها نقيب أو نقيبان هي :

من الخزرج : بنو ساعدة وبنو النجار. وتعدُّ هاتان الجماعتان من الجماعات القبلية الرئيسية في الخزرج. أما بنو زريق وبنو سلمه، وهم ينتمون إلى جشم، وبنو عدي الذين ينتمون إلى بني النجار فهذه الجماعات الثلاث هي جماعات فرعية .

من الأوس: بنو عمرو بن عوف، وهي إحدى الجماعات الرئيسية، أمابنو عبد الأشهل فهم جماعة فرعية، وينتمون إلى النبّيت .

كما هو واضح، لا يمثل النقباء الإثنى عشر جميع الجماعات القبلية الرئيسية من الأوس والخزرج في يثرب، كما هو الحال في الصحيفة. هذا، ناهيك عن الجماعات القبلية الأخرى غير الأوس والخزرج وغير اليهود، مثل "بلي" التي كانت تضم عدداً يعتد به في المدينة . ولعلها تكفي الإشارة إلى عدد المشاركين من "بلي" في معركة بدر البالغ حوالي عشرين رجلاً، أي حوالي عشر عدد كل الأنصار المشاركين في بدر[١٦].

لذلك، كما نرجح، جاء البند الثالث على ذكر القبائل والعشائر الخمس الخزرجية الرئيسية (أي "القبائل الأم") متجاوزاً بيعة العقبة الأخرى التي لم تضم إلا ثلاثاً من الجماعات الرئيسية، كما أسلفنا. أما بنو زريق وبنو ساعدة فلا يمثلون إلا بعضاً من جشم وليس كلها. ونفس الشيء بصدد قبيلة الأوس. فالصحيفة في بندها الثالث تتجاوز ما جاء في بيعة العقبة من حيث استيعابها للجماعات القبلية الرئيسية في يثرب .

ثمة مرونة سياسية – اجتماعية جلية في هذا البند، تتمثل في أنه لم يحدد بالضبط الكيفية التي ينبغي أن تكون عليه "الربعة" أو "الرباعة" في

الجماعـات القبليـة. فهـو لم يـشر إلى النقبـاء الكفـلاء الإثنـى عـشر ليؤكـد زعامتهم من جهة، ولم ينهِ مهمـتهم تـصريحاً مـن جهـة ثانيـة، بـل تـرك جملـة الأمـر إلى أهله، إلى الجماعـة القبليـة ذاتها تقـرر مـا تـشاء تقريـره. ولنـستدرك مـا جـاءت بـه بعـض مؤلفـات أهـل الأخبـار عنـد تعرضـها لبيعـة "العقبـة الأخـرى" عـن اشـتراط الرسـول (ص) علـى الحاضـرين المبـايعين تـصريحهم بـــ "أن لا ننـازع الأمـر أهلـه". وهـذا يعـني: أن لا نجعـل مـن هـذه الكفالـة سـبيلاً لإثـارة النـزاعات بـشأن الزعامـة القبليـة (أي: الأمـر) في أحيـاء الأوس والخـزرج، بـل نـترك "الأمـر" علـى حالـه.. أي: كـل علـى ربعتـه! فهـل حقـاً، أنـه (ص) اشـترط علـيهم ذلـك تلـك الليلـة، أم هـو مـن قبـل " سـحب " بعـض ممـا جـاء في الـصحيفة علـى بيعـة العقبـة ؟ ولكـن لنـستدرك أيـضاً أن عبـارة " أن لا ننـازع الأمـر أهلـه " جـاءت في البيعـتين، في "بيعـة النـساء" وأيـضاً في البيعـة الآخـرة. ولعـل ذلـك هـو مـا يقـصده المستـشرق "وات" حينمـا ذهـب إلى أن البنـود الأولى مـن الـصحيفة تعـود إلى بيعـة العقبـة [١٧]. وفـعلاً يـصدق "وات" هنـا إذا كـان هـذا الـشرط قـد جـرى طرحـه ليلتهـا. فهـذا الـشرط المـذكور، إضـافة إلى مـا جـاء مـن أمـر الجهاد،كمـا أسـلفنا، يعـد فعـلاً تـشابهاً بـين البنـود الأولى في الـصحيفة وبيعـة العقبـة، إذا كـان الأمـر بالجهـاد، أو إذا كـان الإتفـاق قـد جـرى في تلـك الليلة علـى حمايـة الرسـول (ص) منـذ تلـك الـساعة. فكـل مـا يمكـن قولـه بهـذا الصدد، أن ثمة احتمالا مـا، وهـو علـى كـل حـال احتمـال لا يعتـد بـه، لتـشابه بـين الصحيفة وبيعة "العقبة الأخرى"، أو وبيعتي العقبة.

الجزء الثاني: يتضمن البنـد الثالـث التعاقـل أو المعاقلـة، حيـث يـنص علـى أنهـم "يتعـاقلون معاقلـهم الأولى". والعقـل هـو الديـة [١٨]. فيكـون المعنـى أن يظـل كل حـي علـى مـا كـانوا عليـه مـن أخـذ الـديات وإعطائهـا، ممـا يعـني أن احتمـال

شيوع بعض الفوارق في تحديد الديات عند بعض الأحياء، أكانت الفروق تخص ابن الحي الصريح النسب، أم الحليف، أم الدعي، أم الدخيل، أم العبد، وهلم جرا .. وليس بالضرورة أن تتجلى الفروق بصورة حادة كما هو عند بني النضير وبني قريظة [١٩]، ولكن يكفي أن توجد بعض الفروق. فإذا تساوت الديات عند كل الأحياء، فيمكن أن توجد الفروق في الطريقة أو الكيفية التي يتم بها أخذها وإعطاؤها .. ومع ذلك نجد بعض المجتهدين الذين ينكرون وجود أي فرق بين الأحياء بشأن الديات . يقول أحدهم ان "الديات لا تختلف باختلاف البطون وأما المعنى أنه (الرسول (ص)) ضم البطون بعضها إلى بعض فيما بينهم من الحقوق والغرامات لأنه كان بينهم دماء وديات بحسب الحروب السابقة قبل الإسلام، فرفع الله سبحانه ذلك منهم وألف بين قلوبهم ببركة الإسلام"[٢٠]. والحقيقة أنه ليس بأيدينا الاعتراض على هذا التفسير أو غيره، شرط أن يثبت أنه فعلاً لم تكن ثمة أية اختلافات بين أحياء الأوس والخزرج بهذا الشأن. أما أن يكتفي المرء بالقول فقط أن الأمر كان كذا أو كذا، فهذا لا يفيد شيئاً، لا في إظهار الحقيقة كما هي فعلاً، ولا في دحض آراء الآخرين.

كما أن من التفسيرات الواردة بشأن " المعاقل" ما تذهب إلى أن المقصود هو البقاء على مراتب آبائهم[٢١]. إلا أننا لا نتفق وهذا الرأي لسببين: الأول،أن مسألة "المراتب" (أي المكانة المجتمعية) قد جرى استيعابها في الجزء الأول من هذا البند عند الحديث عن "الربعة". والثاني، أن قضية الديات هي من أهم الأمور التي تشغل حياة المجتمعات العربية، بما في ذلك يثرب، بالطبع. كما أنه ليس من المعقول أن تشير الصحيفة إلى الفداء وإغفال ذكر الديات.

الجزء الثالث: ينص البند في قسمه الأخير على أن " كل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين". والعاني هو الأسير[٢٢] . فالعبارة تهتم بفداء الأسير وفق السائر الشائع لدى كل طائفة. فالملفت للنظر أن البند عندما أراد الاهتمام بالعقل، أي الدية، توجه النص إلى كل "بني (فلان)"، أي إلى كل الجماعة القبلية الرئيسية، أما عند الاهتمام بفداء الأسير فقد توجه إلى "كل طائفة" من طوائف الجماعة القبلية الرئيسية، الأمر الذي لابد وأن يثير التساؤل عن السبب أو الأسباب الكامنة وراء هذا الاختلاف في النص. ولغياب المعلومات التي توضح الأسباب، يلجأ المرء إلى أبسط الاحتمالات الممكنة المفسرة . فعلى اعتبار أن هذا التباين في النص لم يأت صدفة بل قصداً، يحق لنا صياغة احتمال أن التعامل في شأن الديات أمر موحد لدى كل جماعة قبلية رئيسية من الجماعات الثمان المذكورة في الصحيفة، أما التعامل في شأن فداء الأسير فليس موحداً في كل جماعة رئيسية، وإنما يتباين من طائفة إلى أخرى، داخل كل جماعة رئيسية، بصرف النظر عن مدى ذلك التباين. الإحتمال الآخر ، وبصرف النظر عن مدى واقعية الاحتمال الأول السالف الذكر من عدمها، ربما أن النص يشير إلى أن العوائد القبلية بشأن فداء الأسير في يثرب آنذاك،كانت تجري وفق نظام قبلي محدد يبين كيفية دفع الفدية، -وهو الأهم- أية جماعة قبلية تتحمل عبء الفداء.

الخلاصة الأولية

يقودنا التحليل أعلاه إلى أحد الاحتمالين : الأول، أن يكون النص قد جاء صدفة بهذه الصياغة دون قصد مغزى بعينه. وهذا ما لا نرجحه. والثاني، أن تكون عوائد العقل ذات قواعد موحدة في كل جماعة رئيسية من

الجماعات القبلية الثمان، بينما تختلف قواعد الفداء من طائفة إلى أخرى، أو من بضعة طوائف إلى أخرى، داخل كل جماعة رئيسية. وهو ما نرجحه.

يمكن، بل ومن المفيد، النظر إلى النص من زاوية أخرى. إذ أن المعروف، كما هو وارد في كتب أهل التفسير، أن الله قد حرم على بني إسرائيل اليهود في التوراة سفك دماء بعضهم، وأن لا يخرج بعضهم بعضاً من ديارهم كما جاء في القرآن الكريم : "وإذْ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دمائكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم" (البقرة ، الآية ٨٤). وقد فرض الله عليهم في التوراة فداء أسراهم. إلا أن اليهود في يثرب كانت تتوزعهم الأحلاف مع الأوس والخزرج، فكان فريق منهم مع الخزرج وفريق آخر مع الأوس، وكل فريق كان يناصر حليفه فيقاتل ويقتل معه؛ وعندما تضع الحرب أوزارها، يجتمع كل اليهود من الفريقين ليفتدوا أسراهم لدى الأوس والخزرج[٢٣].

يتبين من ذلك أن لليهود عرفاً في فداء أسراهم لا يتفق مع ما هو شائع لدى العرب .

غير أن النص هذا يتوجه إلى الجماعات القبلية العربية فقط (بنو عوف، بنو ساعدة ، الخ ..) ولا يتوجه إلى اليهود، إلا إذا كان المقصود هنا أيضاً كل " بني (فلان)" بما في ذلك من تهود منهم الذين يسيرون على نفس المنوال اليهودي في فداء أسراهم .

جدير بالملاحظة أن الصحيفة في هذين البندين لم تستخدم أي اصطلاح لغوي يعبر عن بنية قبلية ما سوى اصطلاح "بنو (فلان)"، إشارة إلى الجماعات القبلية الرئيسية في الأوس والخزرج. أما المصطلح الآخر "طائفة"، فلا يمكن الاستدلال منه على أية بنيه قبلية محددة . ذلك أنه اصطلاح بإمكانه الامتداد من العائلة وحتى العشيرة أو القبيلة مروراً بكل التقسيمات القبلية

بـين هـذين الحـدين، كـالبطن، والفخـذ، الخ ... فهـل يعـود غيـاب مـصطلحات البنيـة القبليـة إلى تفسخ هـذه البنيـة حتـى تماهـت حـدود جماعاتهـا القبليـة، أم أن البنيـة القبليـة ذاتهـا في يثـرب ومـا يحـيط بهـا، لم تعـرف، أصـلاً، مثـل هـذه التقـسيمات ومـا يوافقهـا مـن اصـطلاحات كـالتي نقرأها،كـالبطن والفـصيلة والعشيرة وهلم جرا ..و هلم جرا ..؟

لا نعـرف حقيقـة الوضـع الاجتمـاعي - القبلـي آنـذاك في يثـرب، مـا إذا كـان علـى هـذه الحـال أو تلـك، أو أنـه جمـع بينهمـا، أو غـير ذلـك. ومـا تـشير إليـه المراجع المعنية بهذه الحقبـة مـن تـاريخ يثـرب، أن المجتمـع القبلـي فيهـا كـان يـشهد حلقـات متـصلة مـن الـصراعات بـين أحيـاء القبائـل العربيـة فيمـا بينهـا، وكـذا بينهـا وبـين القبائـل اليهوديـة، ممـا أدى، علـى الأرجـح، إلى نـسج عمليـة متواصـلة مـن تـأليف وانحـلال الأحـلاف القبليـة والـولاءات الناجمـة عـن علاقـات الجـوار، والـدخل، والتـبني، والإدعـاء، .. وأفـضي ذلـك إلى تبـدل في محـل الـسكن[٢٤]، والى تكـوين خلائـط مـن التجمعـات تفتقـد لعلاقـات قبليـة أساسـية ... فظهـرت مصطلحات " أهـل راتـج " كنيـة عمـن يـسكن منطقـة راتـج "، "وأهـل زبالـه" لمـن يـسكن منطقـة زبالـه ، الخ .. كمـا أن اصـطلاح " بنـو (فـلان)" لا يحمـل ، كما نرجح، مضموناً قرابيـاً دمويـاً فقط،وإنمـا هـو مفهـوم يطـوي بـين جناحيـه أيـضاً كـل مـن حـالف أو جـاور أو دخـل في " بنـو (فـلان)". هـذا، ناهيـك عـن أن هؤلاء "بنو (فـلان)" لم يعـودوا، علـى الأغلـب، يـضمون كـل مـن انتمـى بقرابتـه الدمويـة إلـيهم، لأن بعـض الجماعـات القرابيـة المنتميـة إلـيهم انـسلخت عـنهم وتحالفـت أو، عمومـاً، والـت جماعـة قبليـة أخـرى. وعلـى أسـاس هـذه التحـولات الاجتماعيـة في المجتمـع القبلـي، تتـشكل علاقـات والتزامـات في المغـارم والفـداءِ والـديات والأروش وغيرهـا مـن المغـارم، وفي علاقـات التـزاوج، والتوريـث، وفي

علاقات السلم والحرب المختلفة كافة. ولذلك ، كما يبدو، جاءت مفردة " طائفة " في الصحيفة ، بعموميتها، لتغطي الجماعات المختلفة المشكلة ذلك التنوع الفسيفسائي للجماعة الرئيسية "بنو (فلان)" .

ما هو مهم ، بتقديرنا، ليس فقط المعنى المباشر من البندين، بكل احتمالات تفسيراتهما، مع كل أهميته .. ولكن أيضاً ما ينجم عنهما، ما يستفاد منهما، ما يقولانه للقبائل العربية بصورة عامة. فالبندان، إذ يثبتان علاقات سارية لدى كل حي وكل طائفة، ينجم عنهما أن الصحيفة، إذن، تعتمد هذه العلاقات بصفتها مكونات رئيسية لحياة الجماعة الجديدة ،" أمة المؤمنين "، حسب ظروف وشروط تلك اللحظة التي صدر فيها البندان المذكوران، وبمعزل عما إذا ستأتي أحوال أخرى تفرض الضرورة عندها تغيير هذا أو تعديل ذاك أو إلغائه. واعتماد تلك القواعد الاجتماعية للعرف القبلي من قبل الصحيفة هو إشارة أو دعوة ذات مدلول واضح أن كل حي يود الدخول في هذا العهد، له مطلق الحرية والحق في الاحتفاظ بقواعده القبلية المنظمة لحياته الداخلية، وبما لا يتعارض والنصوص الأخرى في بنود الصحيفة، إذا كانت فعلاً قد صدرت بصورة كاملة. ونعتقد أنه لهذا السبب، أو انه من الأسباب الوجيهة التي تعلل سبب تخصيص بند واحد فقط للمهاجرين، ومادة خاصة أو بند خاص لكل حي من أحياء الأنصار المذكورة .

إن المثير للتساؤل حقاً هو ذلك التكرار لمضمون البند الثالث الذي يتعرض لهذا الموضوع، فيذكر كل حي بعينه في كل مادة من مواد البند. ولا نظنه إلا لسبب يتمتع بمغزى محدد ووجيه، لا عبثاً. ذلك أن القارئ لا عجب إذا ما تساءل: ما ضر العهد لو أنه صاغ البند الثالث على النحو التالي

مثلاً : "وبنو عوف وبنو ساعله وبنو.. وبنو.. كل على ربعته (أو رباعته)"؟ قطعاً، لن يضر المعنى بشيء لأنه لا يفيد من مضمونه ما قد يسيء إلى فهمه. وحتى لو كانت الغاية من هذا التكرار هو أن كل حي له بعض القواعد التي تختلف في شيء عن غيره من الأحياء، فإن الصيغة التي أوردناها، كمثال لتجاوز التكرار، تفي بالغرض ولا تسيء إليه. وثمة صيغ أخرى بديلة يمكن اللجوء إليها بهذا الصدد. لذا، ترانا نرجح، والله أعلم، أن التكرار المشار إليه ذو صلة، في المقام الأول، بالطريقة التي ثم بها إبرام العقد. إذ يبدو أن الأطراف المذكورة من الأوس والخزرج لم تجتمع كلها دفعة واحدة وفي مكان واحد مع المهاجرين واليهود، بل صار الأمر، على الأغلب، أن الرسول (ص) عاهد كل حي أو كل بضعة أحياء على انفراد وفي أوقات مختلفة، ولم يجتمع الكل تحت سقف واحد وفي زمان واحد. لذلك، كان يتحتم أن يعاد نفس ما كتب مع أول حي من الأنصار لسببين رئيسيين : أولهما، لأن العهد يجب أن يكون هو ذاته بلا أدنى تغيير مع كل الأحياء لتكافئهم. وثانياً، حتى لا يجري تأويل مثير للمشاحنة اذا كانت صياغة العهود مع الأحياء قد تمت بصورة مختلفة بينهم. وربما لهذا السبب أيضاً لم نعثر على كاتب الصحيفة، لتعددهم. صحيح انه يقال، كما أسلفنا في مكان سابق، ان كاتب العهود التي يبرمها الرسول (ص) مع الآخرين كان علي ابن أبي طالب رضي الله عنه.. ولذا فقد يكون من الجائز ان عهداً بهذه الأهمية لا يمكن أن يحفظه غيره، مما يغني عن ذكر اسمه، فلا ينبغي البحث عن اسم كاتب العهد، وهذا تفسير تعوزه المتانة والقوة بصورة جلية. هذا، ناهيك عمن يشير إلى أن علياً لم يكن أحد الكتاب الأساسيين للرسول (ص). غير أن الأمر ليس غياب الكاتب فقط، بل غيابه مع جملة الشروط الواجب توفرها

والتي سبق وأن تطرقنا إليها للانتهاء إلى تقرير مدى صحة هذه الوثيقة الخطيرة.

أما أن يفرد بند خاص بالمهاجرين له نفس المضمون وبنفس العبارات، فهو أمر لا يثير كثير تساؤل لسببين رئيسيين : الأول، أن المهاجرين طرف كامل في العقد يمثلهم الرسول(ص) وليسوا هم إحدى الفئات في أحد الأطراف. والثاني، أن المهاجرين في تلك اللحظة لهم بعض العادات والأعراف التي تتباين عما هو سائر لدى أهل يثرب من الأوس والخزرج ولكنها تسري على كل المهاجرين دون اختلاف فيما بينهم. ولعله يكفي أن نتذكر أن قريشاً من "الحمس"، بينما الأوس والخزرج من غير الحمس، ولعلهم من " قبائل الحلة " كما يفيد ابن حبيب[٢٥]. هذا، إضافة إلى جملة من الاختلافات في العادات والتقاليد[٢٦].

لذلك، لا غرابة تثير التساؤل أن يحظى المهاجرون بالنص المذكور بصورة مستقلة، في حين ان تكراره عند ذكر كل حي من الأنصار يثير ذلك التساؤل الذي حاولنا تفسيره.

وإذْ يؤكد البندان على استمرار جريان العلاقات القبلية المشار إليها لدى كل طرف ولدى كل فئة، فلا تترك مع ذلك تلك العلاقات تفعل فعلها الميكانيكي القبلي على سجيتها الأولى دون استحداث أي جديد. فهما إما يقيدانها ليحدُا من غلوائها السلبية، وإما يطلقانها لتستوفي أبعادها المضيئة، إن كان جوهرها يسمح لها بالانطلاق الخيّر الخلاق، بعد أن كانت مقيدة بما يحيط بها من علاقات ومفاهيم ومصالح تلجمها وتحجمها. ولهذا السبب، أضاف العهد قيد "المعروف" و"القسط" بين المؤمنين، لتهذيب تلك

العلاقات، وبما يؤمن تطور النزعات الأخلاقية الإيجابية "المخزونة" فيها أو التي ينبغي اكتسابها.

أن ينص العهد على أن كل طائفة "تفدي عانيها بالمعروف" يحمل، ضمن معان أخرى، ان الفداء يجري حسب ما هو جار دون استحداث قاعدة جديدة. فالبند يتحدث عن الفداء بين أطراف الصحيفة، والذي ينبغي أن يجري بالمعروف والقسط. فـ"المعروف" هنا مقصده ضد ما هو جديد منكر، ينكره الناس بصرف النظر عن مضمونه وأهدافه. غير أن من معاني "المعروف" الإسلامية هو ما يستحسن من الأعمال، مثل قوله تعالى "وصاحبهما في الدنيا معروفاً" (سورة لقمان،١٥). و"المعروف" في الحديث، اسم جامع لكل ما عرف عن طاعة الله والتقرب إليه والإحسان إلى الناس وكل ما ندب إليه الشرع ونهى عنه.[٢٧]

ويذهب الدكتور محمد شحرور إلى أن "المعروف" هو الذي يحدد علاقة الناس العملية . " لذا فقد غطى الإسلام تحت مصطلح المعروف والمنكر كل الأمور التي لم يرد فيها نص صريح واضح أو الحركة بين الحدود، وجعل مفهوم المعروف والمنكر جزءاً لا يتجزأ من الدين الإسلامي ومن سلوكية المسلم[٢٨].

وسواء أكان المعنى هذا أو ذاك، فان إضافة " القسط "، أي العدل[٢٩]، يكمل ويوضح الغرض دون لبس. فبتعاليم المفهومين "المعروف" و"القسط" في العلاقات بين المؤمنين، كل المؤمنين، يكون العهد قد صاغ، أو على الأقل، بدأ بصياغة القواعد العرفية القبلية في نظم جديد، في مستوى جديد، في فهم جديد .. صاغها في ضوء مستقبل بنية جديدة أعلى من البنية القبلية وأغنى منها .

هــذان البنــدان همــا مثــال نمــوذجي، برأينــا، لمبــدأ الاعــتراف بــالواقع واستيعابه، مـع الـشروع بتغـييره تـدريجياً. إنـه، بلغـة الـسياسة المعاصـرة، **الإصلاح في نطاق الثورة !**

وكمـا هـو واضـح مـن سـيرة الرسـول (ص)، ومـن مـضمون البنـدين، إنهمـا يعـودان إلى الفـترة المبكـرة جـداً مـن هجرتـه. أمـا أن نعيـد همـا إلى بيعـة العقبـة الأخـيرة، " بيعـة الحـرب "، كمـا يعتقـد بـذلك المستـشرق "وات" فهـذا غـير ممكـن[٣٠].وينطبـق هـذا أيـضا علـى البنـد الأول. وإذا كـان الـسبب، والـذي ربمـا يـستند عليــه "وات"، ـ أقـول "ربمـا" لأن "وات" لم يـشر إلى ذلــك- هــو أن مـصطـلحات البنـود الأولى في الـصحيفة هـي ذاتهـا الـواردة في بيعـة العقبـة ، فـان ذلـك مـا لم نقـع عليـه، لا في هـذين البنـدين، ولا في البنـد الأول ولا في المقدمــة، باســتثناء مــا ســبقت الإشــارة إليــه. فــفي هــذه البــيعة ، قــال الرسـول (ص) أبـايعكم علـى أن تـمنعوني مما تمنعـون منـه نـساءكم وأبنـاءكم. فيجيبـه الـبراء بـن معـرور: بايعنـا يـا رسـول الله ! فـنحن والله أبنـاء الـحروب وأهل الحلقـة ورثناهـا كـابراً عـن كـابر . وبعـد أن تم اختيـار النقبـاء الإثنـى عـشر قـالوا: بايعنـا علـى الـسمع والطاعـة في عـسرنا ويـسرنا ومنـشطنا ومكرهنـا وان نقول الحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم "[٣١].

ثمة صيغ أخرى، للبيعـة في تلـك الليلـة .. إلا أننـا في كـل مـا قرأنـاه مـن صيغ هــذه البيعــة، أو مــن الأحاديــث الــتي دارت تلــك الليلــة، لم نقــع علــى الاصــطلاحات أو المفــاهيم الــواردة في المقدمــة والبنــود الثلاثــة الــواردة في الــصحيفة، ولا علــى مرادفاتهــا. يجــوز ان بعــض التحــويرات والإضــافات والحذف قد حصل في نفـس البيعـة؛ ولكـن علـى الـرغم مـن ذلـك، مـا كـان لمثـل تحـويرات كهـذه أن تطمـس كـل تلـك المفـاهيم مثـل العقـل والفـداء والمـوالاة

والأمة، الخ .. ولا نعرف المصدر الذي استقي منه "وات" معلومته هذه التي يقارن بها ويستخلص ما استخلص من تشابه أو تماثل بين بيعة العقبة والبنود الأولى في الصحيفة .

كما أن البندين الثاني والثالث لا يمتان إلى المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار بصلة واضحة من حيث ما يترتب من تبعات على أبعاد كل المؤاخاة وعلى البندين المذكورين، وذلك للسبب الأساسي ان المؤاخاة، في جانبها الرئيسي، علاقة فردية " .. أخوين أخوين" ..، بينما هنا ترانا أمام عهد بين أحياء قبلية بكاملها. هذا ناهيك عن هدف ومغزى كل من المؤاخاة وهذين البندين. ففي المؤاخاة دعوة للتناصر والتآزر بين المهاجرين والأنصار، بينما الصحيفة، في هذين البندين، تتطرق إلى التعامل مع علاقات قبلية والشروع بتهذيبها **داخل كل حي**، وليس بين أحياء الأنصار، أو بين المهاجرين والأنصار.

على أن البند الثالث يسلط الضوء على ما تستهدفه الصحيفة من تطمين أحياء الأوس والخزرج، ليس فقط بثبات عوائدهم في العقل والفداء على ما هم عليه ، بل – وهذا هو الأهم - أرادت تطمين زعمائهم إلى عدم مس مكانتهم الرئاسية .. فكل في حيه على ربعته!. وهذا بمثابة الرد على ما يمكن ان يساور أولئك الزعماء بهذا الصدد من منافسة يمكن ان يقدم عليها النقباء الأثنا عشر الذين بايعوا الرسول في العقبة المذكورة بصفتهم كفلاء على أحيائهم . الأمر الواضح الوحيد الذي تتفق فيه بيعة العقبة والصحيفة، هو الدفاع عن الرسول في يثرب إذا ما أراد أحدهم النيل منه فيها. إلا ان هذا البند لم يأت ضمن البنود الأولى للصحيفة حسب التسلسل في كل النسخ.

وإذا ما كان المقصود هو المقدمة التي تنص على الجهاد المشترك بين المهاجرين والأنصار (واليهود حسب ما يمكن ان نفهم من النص)، فهذا ما لايتفق مع بيعة العقبة، حيث لم يجر الاتفاق على القتال المشترك خارج يثرب، وانما داخلها فقط، حيث قالوا لرسول الله في تلك الليلة: إنا براء من ذمامك حتى تصل إلى دورنا، فإذا وصلت إلينا فأنت في ذمتنا نمنعك مما نمنع به أبناءنا ونساءنا[٣٢]. وعلى هذا الأساس بايعه القوم في تلك الليلة. هذا، إلا إذا كان "وات" قد فهم بيعة العقبة على أنها بيعة حرب داخل وخارج يثرب. فإذا كان فهمه كذلك، عندها تتفق بيعة العقبة الأخرى مع ما أسميناه "مقدمة"، الصحيفة.

خلاصة الفقرة الأولى (المقدمة والبنود الثلاثة)

أولاً، إن صياغة المقدمة على ما هي عليه، تعني ان الجهاد أمر مشروع ومفروض على المؤمنين والمسلمين (المهاجرين والأنصار واليهود) .. وهذا مالا يستقيم مع ما يغلب على الكثير من الأخبار في مؤلفات أهل السير والمغازي وكتب أهل التفسير. غير ان ذلك لا يعني، وعلى طول الخط، صدق هذه الأخبار الأكيد،من جهة، وعدم صحة غيرها التي لا تتفق معها، من جهة أخرى. ويبدو أن نص هذه المقدمة، وبتفسيرها المتجرد من كل هوى ومن كل مقدمات موروثة في الفكر التاريخي الخاص بعلاقة المسلمين باليهود بالذات، هو الذي يمكن ان يقدم أحد الإسهامات الرئيسية لتفسير واقعة إغفال الصحيفة وتغييبها عن المؤلفات التاريخية، أو لتفسيرها بما يتسق وهذا الموروث.

ثانياً، إذا أريد لهذه الفقرة ان تستقيم مع الشائع الغالب، بأن الجهاد كان مفروضاً على المهاجرين آنذاك، فقط، فيجب عندئذ إجراء تغيير في وضع عبارات المقدمة لتصبح على النحو التالي: "هذا كتاب من محمد بين المؤمنين والمسلمين من قريش ومن تبعهم فلحق بهم (وحل معهم) وجاهد معهم ، وبين المؤمنين والمسلمين من (أهل) يثرب" أي: تغيير موضع عبارة "ومن تبعهم ... وجاهد معهم" ، كما هو مبين أعلاه ، ليسري الجهاد على "المسلمين والمؤمنين من قريش" فقط . وبهذا تكون المقدمة متسقة من حيث صدورها ... قبل بدر ،مع استثناء الأنصار واليهود من المشاركة في الجهاد في تلك الفترة.

ثالثاً، ان اليهود جزء من الأمة الجديدة آنذاك .

رابعاً، ليس للفقرة علاقة بالمؤاخاة . وبصدد بيعة العقبة، تطمئن الصحيفة زعماء الأوس والخزرج ببقاء مكانتهم القيادية مما يعني طي خبر الكفلاء في بيعة العقبة، وأن مهمتهم استنفدت غايتها.

خامساً، الشروع بصياغة العلاقات القبلية الرئيسية صياغة جديدة في نسيج جديد لجماعة أرقى من القبيلة .. وهي الأمة الجديدة، أمة المؤمنين، القائمة على دعامتي الهجرة، أي السكن في يثرب والجهاد، مع الإبقاء على الاستقلالية الذاتية لكل جماعة قبلية في تسيير شؤونها اليومية وفق أعرافها وعاداتها السارية. فالوحدة الرئيسية، أو المدخل الرئيسي، للتعامل والمعالجة هي الأمة الجديدة .. وفي نطاق مصالحها الرئيسية يجري التعامل مع تسيير شؤون يثرب، عموماً، ومع الاستقلالية القبلية الذاتية، على وجه الخصوص.

الفقرة الثانية

تحتوي الفقرة الثانية على البنود من (٤) إلى (٩). ولكننا سنتناول هنا، بالإضافة إلى هذه البنود، بنوداً أخرى تعود إلى الفقرات الثالثة والرابعة والخامسة وذلك للارتباط الوثيق بين تلك البنود والمواضيع المطروحة في الفقرة الثانية.

الفكرة العامة المهيمنة على هذه الفقرة هي التلاحم والتناصر والتآزر بين المؤمنين كافة . بيد ان استخلاص هذه الفكرة العامة لا يغني عن تفنيد بنودها، ومقارنتها مع ما تذكره الأخبار من علاقات نشأت بين المؤمنين من جهة، وكذا مقارنتها مع العلاقات القبلية التي جاءت بنود هذه الفقرة على تأكيدها أو تشذيبها أو إلغائها من جهة ثانية.

تنطوي هذه الفقرة على ثلاث موضوعات: **الأولى**، وقد اطلقنا عليها "صدى المؤاخاة" وتتضمن البنود (٤)، (٦)، و(٧). **الثانية**، وتهتم بالموالاة والولاء ونجدها في البندين (٥)، و(٩). والموضوعة **الثالثة** تتضمن الجوار، ويتطرق إليها البند (٨)، في هذه الفقرة، وبنود اخرى تنتمي إلى فقرات اخرى كما سنرى.

صدى المؤاخاة

سنتطرق الى المؤاخاة عندما نتناول علاقة "الحلف" وموقعها في الصحيفة. أما هنا فسنكتفي بالإشارة الى أن علاقة المؤاخاة التي عقدها الرسول (ص) بين الأنصار والمهاجرين في يثرب، وجدت لها "صدى" في بعض بنود هذه الفقرة .

من المهم التذكير هنا الى ما أسلفناه، من أن المؤاخاة التي عقدها الرسول(ص) بين المهاجرين والأنصار لم تكن عهداً مكتوباً، أو بالأصح لم يشر أحد من أهل السير والمؤرخين انها كانت عقداً مكتوباً.هذا **أولاً**.

ثانيا، أن المؤاخاة جرت بين المسلمين من قريش من جهة، والأنصار من الأوس والخزرج من جهة ثانية. أما هنا، في الفقرة الثانية، فنلاحظ ان العلاقات التراحمية والتآلفية وغيرها التي تنص عليها بنود الفقرة الثانية، تشمل المؤمنين في يثرب من المهاجرين والانصار **كافة**. أي أن ثمة احتمالا ان تكون العلاقات المنصوص عليها في هذه البنود يراد لها ان تسري بين المسلمين واليهود على حد سواء، إذا فهم من اصطلاح "المؤمنين" أنه يشمل، في لحظة صدور الصحيفة ، أهل الكتاب أيضاً. ونحن، للتأكيد، مع هذا الفهم .

فهل تعتبر هذه البنود استكمالاً للمؤاخاة المعقودة بين المهاجرين والأنصار، فشملت اليهود هنا تحت مفهوم "المؤمنين"؟ الله أعلم! ولكنا نسارع الى القول بأن بنود هذه الفقرة، إذا ما ضمت اليهود في نصوصها باعتبارهم مؤمنين، فأننا نكون قد "كشفنا" عن "حقيقة" لم نعثر عليها في المصادر الأساسية التي اطلعنا عليها، مضمونها ان المؤاخاة التي أجراها الرسول (ص) بين المسلمين من المهاجرين والأنصار، عممها هنا لتشمل اليهود. فهل يصلق هذا "الإكتشاف"، خاصة وان هذا الإجراء، له تبعات حقوقية وسياسية كما سيرد معنا؟ سنرى لاحقاً!

على كل حال، نتطرق إلى بنود هذه الفقرة حسب الموضوعات التي تتناولها البنود .

البنـد الرابـع: ويـنص "وان المـؤمنين لا يتركـون مفرحـاً بيـنهم ان يعطـوه بالمعروف في فداء أو عقل".

يتـضمن هـذا البنـد الـدعوة الى التراحـم بـين المـؤمنين في الفـداء والعقـل. ويبـدو كأنـه اسـتكمال أو اسـتطراد للبنـد الثالـث في الفقـرة الأولى، وبالـذات التعامـل بــ "المعـروف" و"القـسط" بـين المـؤمنين. والفـرق ان البنـد الثالـث يخص بقولـه ذاك كـل حـي وكـل طائفـة مـن أطـراف الـصحيفة، في حـين ان البنـد الرابع يـشمل بدعوتـه كـل المـؤمنين لاعلـى التعـيين، وبـدون التمييـز الى الإنتمـاء القبلـي! وقـد ورد هـذا البنـد عنـد بعـضهم بـصيغ تختلـف قلـيلاً عمـا أورده ابـن هـشام. فـالزهري قـال "كـان في الكتـاب الـذي كتبـه سـيدنا رسـول الله (ص) بـين المهاجرين والأنصار أن لا يتركـوا مفرحـاً حتـى يعينـوه علـى مـا كـان مـن عقـل أو فـداء" [1]؛ وعنـد صـاحب " الأمـوال"، " ان المـؤمنين لا يتركـون مفـدوحاً مـنهم ان يعطـوه بـالمعروف في فـداء أو عقـل "[2]؛ وفي حـديث ابـن جـريح ان رسـول الله (ص) قـال وعلـى المـسلمين ان لا يتركـوا في الإسـلام مفـدوحاً في فـداء أو عقـل"[3] ؛ وقـد يوردهـا بعـضهم "مفرجـا"(بـالجيم المنقوطـة)[4]. فــ" المفـرح" و"المفـدح" يـشتركان في معنـى واحـد هـو مَـن أثقلـه الـدين والحمـل، أو مـن أثقله الأمـر، عمومـاً. فـالمفرح هـو المفـدوح. أمـا " المفـرج " فهـو الـذي يـسلم ولا يوالي أحـداً، فـإذا جنـى جنايـة، كانـت جنايتـه علـى بيـت المـال لأنـه لا عاقلـة لـه؛ وهـو مـن لا عـشيرة لـه أيـضاً، بـصرف النظـر عمـا إذا كـان مـسلماً أم غـير مـسلم[5]. فكمـا هـو واضـح، يـستقيم معنـى البنـد الرابـع في كـل الحـالات المـذكورة، سـواء كانـت الكلمـة "مفـرح" أو " مفـدوح " أو "مفـرج"، مـع ضـرورة الملاحظـة ان "مفـرج" تـسري أحيانـا علـى المـسلمين فقـط إذا حـصرنا معنـى اللفظـة في "مـن يـسلم ولا يـوالي أحـداً". أمـا اذا اعتبرنـا المعنـى الآخـر،

أي "مــن لاعــشيرة لــه" أكــان مــسلماً أم غــير مــسلم"، فهــذا يتــسق مــع معنــى الكلمتين الأخريتين اللتين تسريان على المؤمنين عموماً ...

يثير هــذا البنــد مــسألة الطريقــة ، الآليــة ، الــتي تــستجيب وتحقــق الغايــة الــتي يدعو اليهــا مــضمونه. فــاذا اســتبعدنا وجــود هيئــة مــا لترجمــة هــذا البنــد العمليــة، فان تعيين أو انتخاب شــخص مــا تنــاط بــه هــذه المهمــة أمــر طبيعــي. ففــي مجتمــع قــريش في مكــة قبــل الإســلام يــذكر بعــض أهــل الأخبــار أن ابــا بكــر الــصديق رضــى الله عنــه كــان صــاحب " الأشــناق ". أي صــاحب المغــارم والــديات في قــريش[٦]. فــاذا كــان الأمــر كــذلك في مكــة آنــذاك، فــلأن قريــشاً، كقبيلــة واحــدة، اســتطاعت توزيــع المهــام الرئيــسية، كمــا تكــاد تجمــع المــصادر علــى ذلــك (وكــذا توزيــع المهــام الأخــرى، كمــا يــذكر ذلــك بعــضهم) ضــمن تقــسيم المهــام بــين بطــون قــريش وأفخاذهــا. فكيــف جــرى الأمــر في المدينــة ؟ لا نجــد جوابــاً؛ لأن، المــصادر لتلــك الفــترة لا تــشير الى ذلــك لا مــن قريــب ولا مــن بعيــد. ومــع ذلــك يمكن ، بكل اطمئنان، افــتراض أن زعــيم كــل حــي و/ أوكــل طائفــة هــو مــن يقــوم بمثل هــذه المهــام... وكــل "علــى ربعتــه"! والحقيقــة انــه اذا كــان هــذا البنــد يعمــل على تجاوز العلاقــة القبليــة الخاصــة بــدفع الــديات وفــداء الأســرى، فــان الطريقــة الــتي يتحـــقق بهــا البنــد يكتــسب أهميتــه الفائقــة إزاء العلاقــة القبليــة المعنيــة. فإمــا تعزيــز هــذه الــدعوة للتجــاوز المــذكور وذلــك بابتــداع طريقــة أو اســلوب جديــد لايكــرس المعهــود والــساري في دفــع المغــارم، وإمــا ان يجــري اســتيعاب هــذه الدعوة النظرية في إطار المعهود من العلاقات القبلية.

ولعله من المفيد الإشــارة الى الجهــة الــتي يوجــه اليهــا خطابــه هــذا البنــد.. فهــو يوجهــه الى المــؤمنين كافــة. بهــذا، يــسهم البنــد في كــسر الحــاجز القبلــي، بدعوتــه المــؤمنين مــن كــل الأحيــاء القبليــة للإســهام والإعانــة في الفــداء أو العقــل، لا أن

يتكبد الغرم ذلك القسم القبلي المعني وحده . وهذا بدوره يعزز من العلاقات الجديدة التي تدعو اليها الصحيفة في الأمة الجديدة، بإضعافه من الطابع القبلي سواء كان المطالب بالدية أو بالفداء طرفاً مؤمناً أو غير مؤمن، وسواء كان هذا الطرف ممن هم في المدينة أو من خارجها؛ ولو أن التأثير يتعاظم إذا كان الطرف المطالب بالدية أو الفداء من داخل المدينة. وهنا نجد مغزى عميقاً لهذا البند .

نتجاوز البند (٥) لنتطرق إليه مع البند (٩) لاتحادهما في معالجة "الولاء"

البند السادس: وينص على "أن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم (أو دسيسة ظلم) أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم".

نلاحظ أن البند يحتوي - إضافه إلى الدسيعة أو الدسيسة - على خمسة مفاهيم هي البغي، الظلم، الإثم، العدوان، والفساد. فهل هو مجرد تكرار مرادفات لمعنى واحد، أم أن كل مفهوم جاء ليؤدي وظيفة محدده ؟ لا بد، إذن، من استيضاح المعاني.

الدسيعة : مائدة الرجل اذا كانت كريمة ، وقيل : هي الجفنة ، سميت بذلك تشبيهاً بدسيع البعير (أي مجرى الطعام في الحلق) لأنه لا يخلو، كلما اجتذب منه جرة عادت فيه أخرى. وقيل: هي كرم فعله. والدسع: الدفع. يقال: دسعه يدسعه دسعاً ودسيعة. والدسيعة : العطية(٧). والدسيسة : ما أُكْمن من الدس والخديعة(٨).

البغي: للكلمة أكثر من معنى؛ وما يهمنا هنا ما جاء أن البغي هو التعدي. وبغى الرجل علينا بغياً: عدل عن الحق واستطال. وهو ايضاً الكبر والظلم والفساد . وفلان يبغي على الناس إذا ظلمهم وطلب أذاهم . والفئة الباغية:

هـي الظالمـة الخارجـة عـن طاعـة الإمـام العـادل. وأصـل البغـي مجـاوزة الحـد، والبغي هو التحدي والحسد. والباغي هو العادي الذي يقطع الطريق[٩].

الظـلـم: وضـع الـشئ في غـير موضـعه، وهـو العـدول عـن الطريـق. وأصـل الظلـم الجـور ومجـاوزة الحـد . قـال عـز وجـل "والـذين آمنـوا ولم يلبـسوا إيمـانهم بظلم" أي لم يلبسوا إيمانهم بشرك . والظلم هو الميل عن القصد[١٠].

الإثـم : الـذنب، أن يعمـل مـا لا يحـل لـه، والإثـم هـو الـشرك أو الحـرام أو الكـذب.كمـا أن الإثـم يـأتي بمعنـى التبعـة. والقـول " لا إثـم عليـه " لا تبعـة عليه[١١].

الفساد : نقـيض الـصلاح، وتفاسـد القـوم، تـدابروا وقطعـوا الارحـام. والفـساد، الـشرك، وقطـع الطريـق، وسـفك الـدماء، ونهـب الأمـوال، وهتـك الحـرم، والبغـي عـن عبـادة الله بغـير حـق ، وهـدم البنيـان، وقطـع الاشـجار وتغـوير الأنهـار[١٢].

والعدوان أو الاعتداء هو مجاوزة الحد ظلماً وبغياً[١٣].

يتـضح جليـاً كـم هـي متداخلـة بـل ومتماهيـة أحيانـاً المفـاهيم أعـلاه. وإذا غضـضنا البـصر عـن المعـاني الإسـلامية للمفـاهيم أعـلاه، وجـدناها متمحـورة حـول مجـاوزة الحـد أو الحـق، وارتكـاب الـذنب. وهـذه المفـاهيم مـتغيرة بـتغـير الحـال والأحـوال. و"الحـق" في المنطـق القبلـي غـيره في المنطـق الإسـلامي. وكـذا مـع المفـاهيم الأخـرى. ولاسـتقامة مـضمون البنـد المـذكور يقتـضي ذلـك توحيـد المنطق الذي انتج هـذه المفـاهيم وتوحيـد النطـاق الـذي تتحـرك فيـه. لهـذا الـسبب علـى وجـه التحديـد، لا يجـوز تحميـل هـذه المفـاهيم مـضموناً إسـلامياً بحتـاً فقـط، بـل ان الـضرورة تقتـضي التعامـل معهـا مـن منظـور مفهـوم "المعـروف" لـدى القوم مـن جهـة، ومـن منظـور مـا اتفقـوا عليـه مـن جهـة ثانيـة. والحقيقـة أننـا لا نقـوى علـى الجـزم بـأن ورود هـذه المفـاهيم الخمـسة (البغـي، الفـساد، العـدوان،

الإثم، والظلم) جاء لسبب بعينه. فأمامنا احتمال أن تكون هذه المفاهيم، مع تداخلها الظاهر لنا اليوم، لم تكن كذلك، كما نرجح، عند عن صدور الصحيفة أو البند، وانما كان التباين آنذاك واضحاً للعيان ما اقتضى تثبيتها كلها حتى تغطي مجمل عناصر الممنوع أو الحرام ، أو المحجور...الخ، احتمال آخر يثب امامنا مفاده أن ورود هذه المفاهيم الخمسة المتقاربة والمتشابكة المضامين كما نراها ، ليس إلا تعبيراً عن تباين في "اللغة العرفية" التي كانت تتداولها الجماعات في مجتمع المدينة آنذاك، بمهاجريها وأنصارها، بمسلميها ويهودها ، .. فأتت هذه المفاهيم لإرضاء كل "اللغات"،لإرضاء كل أطراف الصحيفة من خلال تثبيت مصطلحات كل الجماعات المعنية بالصحيفة مباشرة.

إذا كان البند الرابع دعوة مباشرة للتراحم بين المؤمنين، عموماً، وعلى النحو الذي حاولنا توضيحه، فإن البند السادس هو دعوة للتراحم أيضاَ بين بعضهم البعض، ولكن من وجه آخر. ذلك انه يطالب بالوقوف ضد البغي والإثم والظلم والفساد والعدوان الحاصل والمتوقع بين المؤمنين، أي ضد الفساد، والبغي في " العلاقة الداخلية "، على وجه التحديد. إنه التعاون عن طريق ردع الباغي من المؤمنين، أي الباغي من أهل الصحيفة .

فالبند السادس بمثابة استكمال مباشر للبند الرابع. وكما هو الحال هناك (في البند الرابع)، نجد أن النطاق الذي تسري عليه حدود البند السادس هو العلاقات الداخلية بين المؤمنين في المقام الأول، من حيث صيانتها وتعزيزها وحمايتها من بعضها البعض .

إلا أن بعض الصيغ لهذا البند توحي ببعد خارجي لمضمونه. فقد جاء في "النهاية"، مثلاً، "ان المؤمنين على من بغى عليهم" وليس: على من بغى

منهــم"، كمــا هــو عنــد ابــن هــشام . فــ "علــيهم" تحتمــل الــوجهين، أي ان يكـون البـاغي مـن المـؤمنين أو مـن غـير المـؤمنين. بيـد ان وقـوف المـؤمنين موقفـاً واحداً موحداً ضـد مـن أراد بهـم سـوءاً مـن خـارج أمـة المـؤمنين هـو مـن الأمـور الطبيعية والمفترضـة. أمـا حينمـا يقـع البغـي والعـدوان مـن بـين المؤمنين ضـدهم أو ضــد بعــضهم، أو ضــد غيرهــم، فيقــف المؤمنــون ضــده دون الالتفــات الى الأوامـر والنـواهي القبليـة ومـا تمليـه علـيهم مـن مواقـف، فهنـا تكمـن أهميـة البنـد في المقـام الأول. وطبعـاً هـذا الوجـه أو الـشكل مـن التناصـر لهـو أهـم وأعمـق وأصـعب منـالاً وتحقيقـاً وأبعـد أثـراً .. فهـو يمـسك بـصميم احـدى العلاقـات القبليـة المتمثلـة في المثـل الـشائع "أنـا وأخـي علـى ابـن عمـي، وأنـا وابــن عمــي علــى الغريــب". وإذا كــان "الغريــب" أو "الأجــنبي" في الــوعي القبلي هو مـن لا ينتمـي إلى الجماعـة القبليـة المعنيـة، فـإن البنـد الـسادس ينطـوي علـى نبـذ هـذا المفهـوم القبلـي للأجـنبي. فـلا غريـب عـن المـؤمنين مـنهم إلا الباغي مـنهم. فـالمؤمنون، جميعـاً، عليـه حتـى "حتـى ولـو كـان ولـد أحـدهم"!! مـع الأخذ بعين الاعتبـار أن مفهـوم "البغـي" و"الفـساد " يمـتح مـن معـين آخـر غـير العلاقــة القبليــة المعهــودة فقــط. فهــي، علــى الأقــل، لم تعــد العلاقــة القبليــة العرفيــة الــتي **وحــدها** تحــدد المفــاهيم الأخلاقيــة والحقوقيــة مثــل "البغــي" و"الفــساد" و"الظلــم" وغــيره .. ولعــل مــا يــشير الى مــدى الــصعوبات الأشــد الــتي تواجـه الترجمـة الفعليـة للبنـد الـسادس مـن تلـك الـتي للبنـد الرابـع، ان الــنص لم يكتــف بــذكر المــؤمنين، بــل وجــه دعوتــه الى "المــؤمنين المــتقين" حيــث أضــاف صــفة "المــتقين" للتنبيــه والتأكيــد معــاً علــى رفعــة المهــام المنــضوية في البنــد، وعلــى نوعيــة الرجــال الــذين بإمكــانهم التــصدي لهــا والاضــطلاع بهــا. فــالنص، بــصيغته هــذه، دعــوة للمــؤمنين والمــسلمين .. دعــوة للمــسلمين للنهــوض

بمستوى عقيدتهم وإيمانهم بالدين الجديد، وكذا، بل ولعله قبل ذلك، دعوة للمؤمنين اليهود بترك تجاوزاتهم لتعاليم التوراة والعودة إليها وان بكونوا متقين بالوقوف ضد البغي والفساد ، حتى وان أدى ذلك الى الوقوف ضد الولد .

ان توصيف هؤلاء المؤمنين، القائمين على منع الفساد وردعه، بالمتقين هو دعوة للنظرة الرفيعة لهذه المهمة، كما انه دعوة للنظرة الرفيعة للقائمين ذاتهم وتبجيلهم، فيتحقق دفع اكبر قدر منهم لتسنم هذه المنزلة الرفيعة.

وقد لا يكون نافلاً إيراد صيغة تختلف قليلاً عما أورده ابن هشام. ففي "النهاية" نقرأ: "في الحديث كتابه بين قريش والأنصار وأن المؤمنين المتقين على من بغى عليهم أو ابتغى دسيعة ظلم ..) ويعلق ابن الأثير شارحاً أن المراد بالدسيعه طلب الدفع على سبيل الظلم. كما يجوز أن يراد بالدسيعه العطية، أي ابتغى منهم ان يدفعوا إليه عطية على وجه ظلمهم أي كونهم مظلومين(١٤).

كما أشرنا، ثمة تعبيران هما "دسيعة" و"دسيسة"، ولا يستطيع المرء ترجيح كفة أي من التعبيرين. ذلك أن "دسيسة الظلم" هو صنف من المكر. ومع ذلك فالقصد لا يمكن ان يذهب إلى ترجيح كفة أي من التعبيرين". ذلك أن "دسيسة الظلم" موجهه مباشرة ضد أهل المكر والنفاق و" دسيعة الظلم " موجهه ضد أصحاب العطايا بقصد الظلم. ومع ذلك فالقصد لا يمكن ان تخطئه العين، ولا يمكن اللبس والإلتباس في القصد والمعنى من البند المذكور (السادس).

والمتأمل في قراءة البند يجد انه دعوة واتفاق ليس ضد الباغي فقط، وإنما أيضاً ضد كل من يحاول الظلم بطلب عطية ظلم أي بطلب مقابل كمكافأة

له على ما سيفعله من ظلم، أو ضد من يسعى لطلب عطية إثم، أو عطية عدوان أو عطية فساد.

ويبدو من هذا النص ان طلب العطية على سبيل الظلم يحتمل أكثر من وجه . فربما كان طلب عطية الظلم أو عطية العدوان، من أمة المؤمنين كافة، أو من بعض جماعاتها، لإيقاع الظلم أو العدوان أو الإثم على قوم آخرين؛ وربما كان طلب العطية من قوم آخرين لإيقاع الظلم على أمة المؤمنين، أو لإيقاع الفساد فيها كلها أو بعض جماعاتها؛ وربما كان طلب العطية من بعض جماعات المؤمنين على سبيل إيقاع الظلم المباشر على جماعات اخرى منهم .

ونكاد نجزم ان هذا البند ما كان له أن يصاغ للاتفاق عليه إلا لأن طلب العطية على سبيل الظلم، بكل أوجهه المحتملة، كان أمراً لا يندر وقوعه في ذلك العصر، وبالذات في مجتمع "يثرب" المتعدد الألوان والروائح الإثنية والدينية. ذلك ان التشريعات لاتصاغ، عادة، إلا كتغطية قانونية لما يقع بين الناس من أحداث وعلاقات جارية، لضبطها.

البند السابع : وينص "ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافر على مؤمن"

يعالج البند السابع التناصر والتآزر، ولكن فقط من زاوية " العلاقات الخارجية "، أي بين المؤمنين من جانب، وغير المؤمنين من جانب ثان، فيمنع قتل المؤمن بالكافر، أو في الكافر (وهو سيان)، وكذا منع نصرة الكافر على المؤمن. وبرأينا ان البند يحتوي على مسألة عامة واحدة هي "النصرة" للمؤمن إزاء غير المؤمن. والسؤال المطروح هو: هل ينبغي أن يفهم هذا البند بالمطلق؟ أينبغي حجب نصرة الكافر على المؤمن بمعزل عن الحالة

المعطاة وموقف المؤمن فيها، وما اذا كان ظالماً أو مظلوما؟ أينبغي عدم ردع المؤمن الظالم للكافر وأخذ الحق للكافر؟ أم أن البند يقصد حالات ويستثني حالات أخري؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هي تلك التي يقصدها وتلك التي يستثنيها؟

في ذات البند نجد حالة ملموسة واحدة للنصرة هي "لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر". بصرف النظر عن الحل البديل للقتل، وهو القصاص لإنهاء المشكلة، فإن هذه الحالة لا تستغرق كل مفهوم "النصرة" الذي يتطرق إليه البند السابع في قوله ولا ينصر كافر على مؤمن. هذه العبارة لابد وان يجري التعامل معها وفق المبدأ الذي يدعو الى تفسير القرآن والسنة، أي إعمال النص وفق عمومية لفظه، إلا ما دل الدليل على تخصيصه.كما انه، منطقياً،كان ينبغي أن تأتي عبارة "ولا ينصر كافر على مؤمن" قبل عبارة "ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر" لأنها أعم منها.

ولغة، نصره بمعنى أعانه على عدوه وشد منه، ونصره منه بمعنى نجاه وخلصه. "وفي البصائر : ونصرة الله لنا ظاهرة، ونصرتنا لله هو نصرتنا لعباده أو القيام بحفظ حدوده وأيمانه وعهوده وامتثال أوامره، واجتناب نواهيه، قال الله تعالى "إن تنصروا الله ينصركم". وفي الحديث: "أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً" وتفسيره أن يمنعه من الظلم إن وجده ظالماً، وإن كان مظلوماً أعانه على ظالمه"[١٥].

هذه هي النصرة الإسلامية. وكما هو معروف، يختلف مفهوم "النصرة" القبلي عنه في الإسلام ، فالنصرة القبلية تتلخص في الوقوف مع " الأخ ، ابن القبيلة، دون أية شروط. وقد لخصها الشاعر قريط بن أنيف أحد بني العنبر حسب ماجاء في "ديوان الحماسة":

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا
لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا

وللنصرة مستويات متباينة.. منها النصرة بالقتال، بالمال، بالنصح والنصيحة،الخ ... كما يمكن التمييز بين النصرة الفردية والجماعية، والنصرة داخل يثرب وخارجها، وهلم جرا.. أي أننا أمام طائفة واسعة من العلاقات الفردية والجماعية التي يختزنها مفهوم "النصرة" بعموميته.

وما هو مهم، ومثير في نفس الوقت، معرفة الكيفية التي يمكن بها تحقيق هذا البند بكل تشعباته ومستوياته في فترة صدوره. ذلك انه لا يمكن للمؤمنين تحقيق هذا البند إلا في ظل شروط وظروف ترجح كفة ميزان المؤمنين إزاء غيرهم بصورة واضحة، الأمر الذي لن يقبله أولئك غير المؤمنين إلا قبولاً صاغراً ذليلاً أكان ذلك داخل المدينة أم خارجها. وإذا ما صدر هذا البند دون اعتبار لعامل القوة، فيبقى القول فيه صحيحاً بأن غيابه أفضل من صدوره .. بكل وضوح وتأكيد.

تثير القاعدة التي يتضمنها البند السابع (ولايقتل مؤمن مؤمناً في كافر) التساؤل عن المرجعية التي تستند عليها : هل هي مرجعية دينية وفق حد من حدود الله، أم هي مرجعية تراثية قبلية، أم هي بين هذا وذاك ؟ أم هي مرجعية اللحظة الحاضرة المعطاة بكل مالها وما عليها ؟

ليست هذه القاعدة ، بالطبع، حداً من حدود الله، لأنها لم ترد في القرآن الكريم . وبذلك يذهب بعضهم الى ان هذه العبارة قيلت في فتح مكة، بالصيغة التالية : "لا يقتل مؤمن في كافر ولا ذو عهد في عهده"[١٦]. بيد أن قول هذه العبارة في فتح مكة لا يلغي إمكانية صدورها في الصحيفة، أو في عهد منفرد آخر قبل فتح مكة. ولكن العبرة الواضحة من قولها في فتح مكة

ان الرسول (ص) كان يملك يومها كل القدرة والإرادة الفعلية لتحقيق مضمون هذه المقالة. وعليه، انه اذا ما صدرت عنه (ص) هذه العبارة قبل فتح مكة، فانها ما كانت لتصدر عنه إلا بتوفر شروط تحقيقها، أي كتلك الشروط التي توفرت في فتح مكه، ولفائدة المؤمنين لا للإضرار بهم. هذا **أولاً**. و**ثانيا**، ان صدورها في فتح مكة يعني ان مجال تحقيقها الزمني محدد بيوم واحد على الأكثر هو يوم الفتح، وأن مجالها المكاني محدد بحدود مكة فقط، كما هو معلوم. ولكن لا ضير من التوسع قليلاً ... فلتسليط مزيد من الضوء على هذا البند نسترشد بآراء واجتهادات بعض المفسرين في نظرتهم للآية "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالانثى..." (البقره ، ١٧٨).

لقد اختلف المفسرون بهذا الصدد حينما تعرضوا لتفسير الآية الكريمة المذكورة أعلاه . يقول الإمام الطبري، رحمه الله، ان أهل التأويل اختلفوا في ذلك[١٧]. **فبعضهم** قال ان هذه الآية نزلت ليقتص ولي المقتول بالرجل الرجل دون غيره، وبالأنثى الانثى دون غيرها من الرجل، وبالعبد العبد القاتل دون غيره من الأحرار. فنهاهم ان يتعدوا القاتل إلى غيره في القصاص[١٨]. وقال **بعض ثان** ان المقصود هنا بالقصاص ان تؤدى ديات الرجال بالرجال، والعبيد بالعبيد والإناث بالإناث قصاصاً بعضهم من بعض، صلحاً. والآية نزلت في قتال بين أهل ملتين، فريق مسلم والآخر معاهد. وعند آخرين انها نزلت في قتال حيين من الانصار. وقال **بعض ثالث** ان الآية أمر من الله تعالى ذكره بمقاصة دية الحر ودية العبد، ودية الذكر ودية الانثى في قتل العمد – اذا اقتص للقتيل من القاتل – والتراجع بالفضل والزيادة بين ديتي القتيل والمقتص منه[١٩].

وقـال **آخـرون** ان الآيـة نزلـت في قـوم لايقتلـون الرجـل بـالمرأة. ولكـنهم كانوا يقتلـون الرجـل بالرجـل، والمـرأة بـالمرأة، حتـى سـوى الله بـين حكـم جميعهم بقولـه: "وكتبنـا علـيهم فيهـا ان الـنفس بـالنفس" (المائـده ، ٤٥)، فجعـل جميعهم قود بعضهم بـبعض. فيكـون الاحـرار سـواء في القـصاص فيمـا بيـنهم، في العمـد رجـالهـم ونـساؤهم، في الـنفس ومـا دون الـنفس؛ وجعـل العبيـد مـستويين فيمـا بينهم في العمد، في النفس وما دون النفس، رجـالهـم ونساؤهم.

وبعـد ان يـستعرض ابـو جعفـر الآراء أعـلاه يـدلي باجتهـاده فيقـول "وقـد تظـاهرت الاخبـار عـن رسـول الله (ص) بالنقـل العـام: ان نفـس الرجـل الحـر قـود قـصاصاً بـنفس المـرأة الحـرة .. وفـساد قـول مـن قـال بالقـصاص في ذلـك والتراجـع بفـضل مـا بـين الـديتين بإجمـاع جميـع أهـل الاسـلام: علـى ان حرامـاً على الرجـل أن يتلـف جـسده عـضواً بعـوض يأخـذه علـى إتـلافـه، فـدعْ جميعـه، وعلى ان حرامـاً علـى غـيره إتـلاف شـيئ منـه .. بعـوض يعطيـه عليـه . فالواجـب ان تكون نفس الرجل الحر بنفس المرأة الحرة قوداً"[٢٠].

وقد استدل بهـذه الآيـة القـائلون بـان المـسلم يقتـل بالكـافر وهـم الكوفيـون والثـوري، لأن الحـر يتنـاول الكـافر كمـا يتنـاول المـسلم، وكـذا العبـد والانثـى يتنـاولان الكافركمـا يتنـاولان المـسلم، واسـتدلوا ايـضاً بقولـه تعـالى "ان الـنفس بـالنفس" لان الـنفس تـصدق علـى الـنفس الكـافرة كمـا تـصدق علـى الـنفس المـسلمة، وقـد ذهـب الجمهـور إلى انـه لايقتـل المـسلم بالكـافر، واسـتدلوا بمـا ورد من السنة عن النبي (ص) انه لايقتل مسلم بكافر"[٢١].

ويلخـص الـدكتور الزحيلـي شـروط القـصاص عنـد الفقهـاء المـشهورين، نـورد منهـا مـا يهمنـا هنـا[٢٢]: "ان يكـون معـصوم الـدم أو محقـون الـدم، أي يحـرم الاعتداء علـى حياتـه. فـلا يقتـل مـسلم ولا ذمـي بالكـافر الحربـي، ولا بالمرتـد، ولا

بـالزاني المحـصن، ولا بالزنـديق ولا بالبـاغي، لأن هـؤلاء مبـاحو الـدم إمـا بـسبب الحرابـة أو الـردة أو الزنـا أو البغـي، فكـل واحـد منهـا سـبب لإهـدار الـدم، أي إباحته .

والعـصمة عنـد الحنفيـة تكـون بالاسـلام فالاقامـة في دار الاسـلام، فمـن اسـلم في دار الحـرب، وبقـي مقيمـاً فيهـا، لايقـتص مـن قاتلـه هنـاك، لأن كمـال حقـن الـدم بالعـصمة المقومـة والمؤثمـة، وبالإسـلام حـصلت المؤثمـة دون المقومـة لأن هذه تحصل بالاقامة في دار الاسلام ". ويتابع الزحيلي قوله:

"أمـا العـصمة عنـد الجمهـور فتكـون بالايمـان (بالاسـلام)، أو الأمـان بعقـد الـذم أو الهدنـة، فمـن قتـل مـسلماً في دار الحـرب عامـداً عالمـاً باسـلامه فعليـه القود سواء أكان قد هاجر أم لم يهاجر إلى دار الإسلام".

"وصـرح الحنفيـة بـان العـصمة لمحقـون الـدم يجـب ان تكـون" علـى التأبيـد "لإخـراج المـستأمن، فـلا يقـتص مـن قاتلـه؛ لأن عـصمته مؤقتـه اثنـاء الامـان، لا مؤبلة، ففي دمه شبهة الإباحة".

ويتفـق الجمهـور مـع الحنيفـة علـى هـذا القيـد لأنهـم يقولـون : "لايقتـل مـسلم بكـافر سـواء أكـان مـستامناً أم ذميـاً أم معاهـداً؛ لان الكـافر لـيس بمحقـون الدم على التأبيد فأشبه الحربي".

واشـترط الجمهـور (غـير الحنفيـة) الإسـلام والحريـة، فـلا يقتـل قـصاصاً مسلم بكـافر ولا حـر بعبـد ، لقـول الـنبي (ص) لا يقتـل مـسلم بكـافر"، وقولـه المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، ولايقتل مؤمن بكافر".

"ولم يـشترط الحنفيـة التكـافؤ في الحريـة والـدين انمـا يكفـي التـساوي في الانـسانية لعمـوم آيـات القـصاص بـدون تفرقـة بـين نفـس ونفـس، مثـل قولـه تعـالى : " كتـب علـيكم القـصاص " وقولـه أيـضاً " وكتبنـا علـيهم فيهـا ان

النفس بالنفس، ولعموم حديث " العمد قود " وصونا لحق الحياة وتحقيق ذلك في قتل المسلم بالذمي ابلغ منه في قتل المسلم بالمسلم، لما بينهما من العداوة الدينية . وروي أن النبي (ص) أقاد مؤمناً بكافر، وقال : " انا احق من وفى بذمته "، ولأن العبد آدمي معصوم الدم فأشبه الحر، والقصاص يتطلب فقط المساواة في العصمة"

"واما المراد من قوله تعالى" الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالانثى " فاختلف فيه الفقهاء، فقال الحنفية المراد به الرد على ما كان يفعله بعض القبائل من انهم يأبون ان يقتلوا في عبدهم إلا حراً، وفي امرأتهم إلا رجلاً، على ما جاء في حديث الشعبي، فأبطل ما كان من الظلم ، وأكد فرض القصاص على القاتل دون غيره ، فليس في الآية دلالة على أنه لا يقتل الحر بالعبد أو أنه لايقتل الرجل بالمرأة . وقال الجمهور ان الله قد أوجب المساواة في القصاص ، ثم بين المساواة المعتبرة؛ فبين أن الحر يساويه الحر، والعبد يساويه العبد، والأنثى تساويها الانثى، ولكن جاء الاجماع على المساواة والمماثلة في القتل، ومناط الإستدلال عند الحنفية كلمة " القتلى " الموجبة حصر القصاص في القاتل لافي غيره ".

"وأما حديث" لايقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده " فمعناه عند الحنفية انه لايقتل المسلم والمعاهد بكافر حربي، لأن المراد بالكافر هو الحربي بدليل جعل الحربي مقابلاً للمعاهد؛ لأن المعاهد يقتل بمن كان معاهداً مثله من الذميين إجماعاً؛ فيلزم ان يقيد المعطوف عليه ويكون التقدير: لايقتل مسلم بكافر حربي ولا ذو عهد بكافر حربي؛ لأن الذمي إذا قتل ذمياً قتل به، فعلم ان المراد به: الحربي، إذْ هو الذي لايقتل به مسلم ولاذمي.

بعد هذه الإقتباسات المطولة، لا بد وأن يتساءل المرؤ عن مكانة البند في الصحيفة ضمن ما أوردناه أعلاه. والحقيقة أنه ما كان لنا الإثقال على القارئ إلا لما يحمله البند من أهمية قصوى لا ترقى إليها - بتقديرنا - أية أهمية أخرى ! .. إنها النفس الإنسانية الواحدة ..!

يحدد البند وجها - وأي وجه ! - من وجوه العلاقة بين المؤمن والكافر. وإذا كنا قد تطرقنا لمفهوم "المؤمن" و"المسلم"، فيتعين علينا التطرق هنا لمفهوم "الكافر" و"المشرك" لاستيضاح ما يميز هذا عن ذاك، وبالتالي الرد على التساؤل المضمر عن سبب استخدام الصحيفة اصطلاح "الكافر" وليس "المشرك" كما هو الحال في البند (١٤) الذي يتطرق لجوار قريش، كما سنرى.

الكافر، لغةً، من الكفر (بالضم والفتح) ضد الايمان. وأصل الكفر (بالضم) من الكفر (بالفتح)، بمعنى السّتر. يقال: كفر نعمة الله يكفرها. والكفر على أربعة أنحاء كما قال بعض أهل العلم: كفر إنكار، بأن لايعرف الله أصلاً ولايعترف به، وكفر جحود، وهو الاعتراف بالقلب ولايقره بلسانه؛ وكفر المعاندة، وهو الإعتراف والإقرار بالقلب واللسان ولايدين به حسداً وبغياً، أو يأبى أن يقبل. وكفر النفاق وهو ان يقر بلسانه ولايعتقد بقلبه.

والكفر صنفان: أحدهما الكفر بأصل الايمان وهو ضده، والآخر الكفر بفرع من فروع الاسلام فلا يخرج به عن أصل الإيمان.

والكفر نقيض الشكر. وقيل أعظم الكفر جحود الوحدانية أو النبوة أو الشريعة. والكافر: الذي كفر درعه بثوب أي غطاه ولبسه فوقه . وكل شيئ غطى شيئاً فقد كفره.

للكفر، إذن، معنيان: ديني وغير ديني. ولكن قبل التطرق إلى هذين المعنيين، يحسن بنا إلقاء نظرة على معنى "الشرك".

والشرك، لغةً، من المخالطة. وأشرك بالله جعل له شريكاً في ملكه وربوبيته. والشرك هو الكفر. وفي الحديث: الشرك أخفى في أمتي من دبيب النمل، أي الرياء في العمل، فكأنه اشرك في عمله غير الله تعالى . قال الله تعالى : "إن الشرك لظلم عظيم" (لقمان ،١٣) ، والمراد به الكفر(٢٣).

من المعنى اللغوي للكافر والمشرك يتبين ان الكفر أعم من الشرك. فالشرك اصطلاح محدود بالإيمان بالله، أو بالاصح، بمدى جدية وصدق الإيمان بالله وحده دون غيره. أما الكفر فيشمل الشرك، وأيضاً الإيمان بالرسل والأنبياء وغير ذلك كما أسلفناه.

فالبند، إذن، يتطرق إلى علاقة المؤمنين بالكافرين، وهنا تكمن الإشكالية في تفسير البند . ذلك ان المطلوب تعيين "الكافر" **المقصود في البند** على وجه التحديد.

إن أول ما يتبادر إلى الذهن ، وبحكم الموروث الشائع من الفهم الديني المتجذر في العقول والنفوس، أن المقصود بـ "الكافر" هو اليهودي أو الوثني ، وذلك لقلة المسيحيين آنذاك في يثرب. فاذا صدق هذا الإحتمال فإنه يصدق بالمطلق على الوثني. أما بشأن اليهودي، فانّ إمكانية اشتمال "الكافر" عليه مرهون بمفهوم "المؤمن". فان كان اليهودي ضمن مفهوم المؤمن فعندها يغدو خارج نطاق "الكافر"، وإن خرج اليهودي عن نطاق "المؤمن"، فيغدو ضمن "الكافر" .. بل وعلى وجه التحديد: الكافر غير الحربي !

بصدد **الاحتمال الأول**، (أي ان يتضمن مفهوم "المؤمن" اليهودي)، يكون البند قد صدر، على الأرجح، في فترة مبكرة من هجرته (ص) الى يثرب، وبالذات في الفترة السابقة على "بدر". إذ من العسير التوفيق بين دعوته (ص) الى الموادعة مع اليهود، بل والتودد إليهم، كما يجمع على ذلك أهل سيرته الشريفة وأهل الأخبار ، وعدّهم من "أمة المؤمنين"، ثم من جهة أخرى ، يقوم (ص) وفي نفس الوقت بالانتقاص منهم وعدم مساواتهم مع المسلمين من حيث الحقوق والواجبات . إنه من غير العدل، في منطق الصحيفة، الانحياز والوقوف دوماً ودائما الى جانب المسلمين مهما كانت الحالة – المشكلة الواقعة بين المسلمين واليهود. والعامل الآخر ان المسلمين في الفترة الأولى من الهجرة ما كانوا في حالة تسمح لهم بالانفراد في إصدار أحكام وقرارات وفرض علاقات، على شاكلة البند السابع، داخل يثرب؛ لان اليهود آنذاك كانت لهم من القوة والمنعة ما يمكنهم من منع غيرهم من فرض ما يوده من جانب واحد. هذا، ناهيك عن ان إخراج اليهود من مفهوم "المؤمن" في البند السابع ، يتعارض مع بنود أخرى وردت في الصحيفة. وكمثال على ذلك البند العاشر الذي ينص على أن "من تبعنا من يهود (أو من تهود) فله النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم". فكما هو واضح ، لهذا البند معنى معاكس تماماً للبند السابع لو خرج اليهودي من "المؤمن". وانظر أيضاً بنود الفقرة الرابعة .

الإحتمال الثاني، ان يتطابق مفهوم "المؤمن" مع "المسلم" لمصلحة الأخير فيصبح اليهودي "كافرا" وبالتالي مواطناً منقوصاً، مظلوماً من وجهة نظر العلاقات السائدة التي تود الصحيفة إرساءها في يثرب. ولا يمكن لهذا الاحتمال ان يتحقق إلا بعد ان ضعفت شوكة اليهود، وبعد أن نقضوا

العهود التي بينهم وبين الرسول (ص)، وباتوا في حالة لا تسمح لهم بالرفض، وإنما بالانصياع. وهذه الحالة تتفق والفترة التي تلي القضاء على القبائل اليهودية الرئيسية الثلاث بالطرد أو بالقتل .. أي بعد معركة الخندق وما تلاها مما وقع لبنى قريظة.

(وبالمناسبة، يتفق هذا مع موضوعة "تحديد حرم أو حمى المدينة" والذي يفهم من بعضهم أن ذلك حصل بعد معركة الخندق، وطرد آخر أكبر قبيلة يهودية، بني قريظة، من المدينة .)

ثمة احتمال ثالث، ان اليهودي لا هو بالمؤمن المسلم، ولا هو بالكافر، ولاهو بالمشرك؛ فيظل خارج نطاق سريان البند السابع. غير ان هذا الاحتمال، على الرغم من أنه "يحتال" للخروج من المساءلة، فانه يبقي إحدى المعضلات بدون حل، إلا إذا استدركناه وأدرجناه ضمن مفهوم أهل "الذمة" وهو المفهوم الذي لم يكن آنذاك قد سرى تطبيقه..

هذا على الصعيد **الداخلي** (داخل يثرب). كذلك على الصعيد **الخارجي**، أي العلاقات بين المسلمين وبين القبائل العربية خارج المدينة، حيث لا بد له أن يثير هذا النص أيضاً البحث في رد فعل تلك القبائل الأخرى حينما تسمع بأن الرسول(ص) قد ميز بين المؤمنين وبين غيرهم كما هو مبين في البند. ذلك ان هذا البند هو بمثابة "إعلان حالة العداء" حيال غير المؤمنين أو هو شبيه به، إن لم نقل في نهاية المطاف انه "إعلان حالة حرب". ونفس الأسئلة المثارة سابقاً يعاد إثارتها هنا. لا، بل تثار هنا مسألة أخرى، هي علاقة الأحلاف أو "الموادعة" التي عقدها الرسول مع بعض الأحياء العربية القريبة من يثرب، مثل بني ضمرة وبني مدلج، سواء عقدت هذه الأحلاف قبل أم بعد صدور البند. والحقيقة أنه لا تتوفر بأيدينا الآن

المـادة والمعطيـات – ان كانـت متـوفرة عـموماً – والـتي علـى ضـوئها يمكـن معالجة، أو تجعلنا نقترب من صياغة، بعض الاحتمالات الواقعية لهذا العلاقة.

ومـع ذلـك لا نغـامر اذا قلنـا ان عهـود الموادعـة (التحـالف) مـع بعـض القبائـل لا يمكـن لهـا إلا ان تتعـارض مع هـذا البنـد بكـل وضـوح. فالعقـد بينـه (ص) وبـين بـني ضـمرة، مـثلاً، يـنص " علـى ان لا يغـزو بـني ضـمرة ولا يغـزوه، ولا يكثـروا عليـه جمعـا، ولا يعينـوا عـدواً "[٢٤]. فكيـف يمكـن التوفيـق بـين نـص هـذا العهـد وبـين البنـد المـذكور، اذابـات الحليـف منقـوص الحقـوق عنـد حليفـه، بعد ان كان كفؤاً لـه؟ هـذا، مـع العلـم أن بـني ضـمرة لم يـسلموا بعـد عنـد إبـرام عقـد الموادعـة. كيـف يمكـن، إذن، عقـد حلـف مـع طـرف بكامـل شخـصيته المـستقلة وبكامـل قوتـه، ثـم ينـتقص منـه عنـد علاقـة القـصاص. فإذاكـان هـذا البنـد قـد صـدر فعـلا، وبهـذا الـنص، فـان المـرجح ان يكـون صـدوره بعـد ان قويـت شـوكة المـسلمين، ولـيس في الفـترة المبكـرة مـن هجرتـه (ص) الى المدينـة، ولكن قبل نزول آية القصاص .

علـى ان ثمـة نـصاً آخـر يتطـرق الى بعـض مـضمون البنـد الـسابع يـذكره بعضهم ، مثل ابـن سـعد الـذي يقـول أنـه " .. قـرأت في جفـن سـيف رسـول الله (ص)، ذي الفقـار: العقـل علـى المـؤمنين، ولا يتـرك مفـرح في الإسـلام، ولا يقـتل مسلم في كافر[٢٥]. كـذلك نجـد بهـذا المعنـى في سـنن ابـن ماجـة[٢٦]. أي أننـا أمام نـصين متقـاربين، مما يجعلنـا نحتمـل أن العبـارة الأولى مـن البنـد الـسابع ربمـا صدرت في الفترة المبكـرة مـن الهجـرة وكـان مفهـوم "المـؤمن" يتـسع لليهـود مـن جهة، وان المقصود بــ "الكـافر"، الكـافرالحربي غـير المعاهـد. ثـم، وبعـد ان تغـير الحـال وصـار مـا صـار مـع اليهـود، أفـضى ذلـك الى اسـتبدال كلمـة "المـؤمن" بـــ"المـسلم" فـصار "المـؤمن" مقـصوراً علـى المـسلم فقـط، ويـستثني أهـل

الكتاب الذين باتوا " أهل الذمة ". ولكن حتى هنا في هذه الحالة، لابد من الالتفات إلى اجتهاد البعض الذي يذهب إلى تكافؤ النفوس بين المسلمين وغيرهم .

والخلاصة، ان البند في جزئه الخاص بـ " النصرة " يتسق مع الاخلاقية القبلية، وفي الجزء الآخر منه الخاص بالقود ، من المستبعد تطبيقه إلا بميزان قوى يميل كثيراً لصالح المسلمين .

يبقى ان نلتفت إلى معنى " الكافر " غير الديني، أو المعنى القائم على غير الايمان بالله والإقرار به. وهذا يقودنا إلى معنى الستر والتغطية، ومنه معنى الجحود، أي ان تستر أو أن تغمض العين عن الحقيقة الماثلة أمامك. وفي هذا المعنى يدخل المؤمن بالله، عموماً، والمسلم والوثني. فكل جاحد كافر. وبهذا المعنى يخاطب الله المسلمين من الأنصار: "وكيف تكفرون وانتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم" (آل عمران، ١٠١). يفسر بعضهم هذه الآية على انه كان بين الأوس والخزرج قتال وشر في الجاهلية. وعندما ألف الله بين قلوبهم ببركة الإسلام شق ذلك على اليهود فبدأوا محاولة شق صفوف الانصار بتذكيرهم ما كان بينهم من الحروب والعداوات. وذات مرة اثار احد كبار اليهود (شاس ابن قيس) البغضاء " وقرأ عليهم بعض اشعارهم إبان العداوات، فتنازع القوم وتغاضبوا وقالو: السلاح السلاح. فوصل الخبر إلى النبي (ص) فخرج إليهم ومن معه من المهاجرين والانصار، وقال: اترجعون إلى أحوال الجاهلية وانا بين اظهركم، وقد اكرمكم الله بالإسلام وألف بين قلوبكم، فعرف القوم ان ذلك كان من عمل الشيطان ومن كيد ذلك اليهودي. فألقوا السلاح وعانق بعضهم بعضاً "[٢٧].

حسب التفسير أعلاه، يصف الله تعالى انحرافهم عن التآلف المتحقق بينهم، باعتناقهم الاسلام، بالكفر. أي أن الكفر هنا يبتعد عن معناه الديني المعهود ، أي الشركِ بالله وعدم التصديق برسالته (ص)؛ ويتبين أن المقصود بالكفر هو الرجوع عن الألفة التي تحققت بينهم ببركة الإسلام. وبناءاً على ذلك، يمكن تفسير البند (٧)، بان الكافر في فهم اهل الصحيفة هو كل من يتخلى منهم عنها، كل من يحاربها منهم، كل من ينتهك بنودها .. بان لا يلقى اية نصرة منهم، وان لا يعامل بالمثل في القصاص. ونجد هذا " الكافر" هنا مثله مثل تفسير الحنفية للحديث : "لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده"، أي أن المراد بالكافر في الصحيفة هو مثيل " الكافر الحربي " عند الحنفية. وهنا يغدو كل من انتمى لأهل الصحيفة ثم خالفها، كافرًا.. وكافراً معادياً (كافراً حربياً)، فلا يقتل به المؤمن ، لا يقتل به أي من اهل الصحيفة .. لايقتل به أي من المؤمنين ! ولا ينصر على أي من امة المؤمنين.. لا ينصر على أي من اهل الصحيفة !

يقودنا هذا الى خلاصة مهمة

- اذا كانت الأمة هي جماعة المؤمنين التي ابرمت عقد الصحيفة، فان الكافر هو كل من خالف الصحيفة او خرج عنها بعد موافقته عليها، سواء كان مسلما او يهوديا. وعليه:
- ان كل من نصر أي كافر بالصحيفة يغدو، هو الآخر، بمثابة الكافر بها مثله .
- ان "المؤمن" و"الكافر" مفهومان يسريان على مدينة يثرب فقط ولا يسريان خارجها.

للبند السابع، إذن، **أهمية منهاجية** فائقة المغزى، هي ان نقرأ الصحيفة قراءة تستحضر لغة مفاهيم اللحظة التي صدرت فيها الصحيفة، بما يعنيه ذلك من ضرورة عدم إغفال قراءة المفاهيم قراءة لادينية .. ولو أن ذلك لا يعني أن نقرأها قراءة ضد الدين ، ولا يمكن ذلك !

الولاء

تحتوي الفقرة الثانية، ضمن بنود أخرى، على البندين (٥) و(٩) اللذين يطرقان موضوع الحلف والتحالف بين المؤمنين، سواء أكان ذلك بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وكما هو واضح من بنود الفقرة، لم يجر التطرق الى علاقة التحالف بصورة موسعة أو معالجته بصورة مستقلة في بضعة بنود، مع التطرق الى أحكامه وما ينبغي السير عليه وفق الأحلاف القبلية المعهودة، وما ينبغي تركه أو تعديله. كما لم يجر الحديث عن منعه أو إقراره بصورة مباشرة واضحة، وانما جاءت الصياغة ضمن علاقة أعم وأشمل بين المؤمنين ومواليهم، وبأن المؤمنين موالي بعض .

وللاقتراب من محاولة الفهم الصحيح لهذا الموضوع والبندين المذكورين، يلزمنا التحقق من معرفة مفهوم "الولي" أو "المولى" - وهو نفس الشيء - بصورة عامة، وعدم قسره على ما اكتسبه المفهوم من مدلول في بعض فترات التاريخ الإسلامي، وتعميمه من ثم، على كل مقاصده ومعانيه التي جرى التعامل بها منذ ما قبل الإسلام.

يفسر "المولى عند بعضم بالمسلم غير العربي. هذا الصنف من الموالي الذين اصطنعهم العرب بالموالاة ، هم الذين "استولوا" -ان جاز التعبير- على كل مدلولات وأبعاد المفهوم حتى اقتصر مفهوم "المولى" على هذا

الـصنف مـن علاقـة الـولاء فقـط، فوسـم بميـسمه بقيـة أصـناف علاقـة الـولاء المتـشعبة. و"نـشر" - إن صـح التعـبير - صـنف أو بُعـد واحـد للمفهـوم علـى بقيـة الأصـناف، أضـر التحليـل ونتائجـه، لجرفـه – إن صـح القـول – معـاني المفاهيم الأخرى في اتجاه واحـد وحيـد وبعيـد عـن مـساربه الطبيعيـة الأخـرى، ممـا قـاد الى ضـموره "ويتمـه". فـالولاء مفهـوم أشـد خـصوبة وعموميـة ممـا تعـورف عليـه باسـم المـوالي العجـم، أو حتـى المـوالي العـرب، قبـل ان يمنـع عمـر ابـن الخطـاب رضـي الله عنـه هـذا الـنمط مـن علاقـة الـولاء والمـوالاة بـين العـرب، وأقره بين العرب والعجم فقط.

الولاء رابطـة أو علاقـة مـن علاقـات المجتمـع القـديم عمومـاً، ولـيس القبلـي فقط، تضم فيها طائفة من البشر..

تفيدنا اللغة ان الفعـل ولى، يلـي، وليـاً فلانـاً: دنـا منـه وقـرب، تبـع مـن غـير فـضل؛ وأوليتـه إيـاه : أدنيتـه؛ ويلـي الـشيئ وعليـه ولايـة: قـام بـه وملـك أمـره؛ ويلـي الرجـل وعليـه: نـصره؛ ويلـي البلـد : تـسلط عليـه؛ ويلـي ولايـة الرجـل: أحبّـه. والفعـل ولّـى (بتـشديد الـلام) توليـةً فلانـاً الأمـر : جـعله واليـاً عليـه؛ وتولّى فـلان تولّيـاً: تقلـده وقـام بـه؛ وتـولّى فلانـا: اتخـذه وليـاً. والـولاء والولايـة: القرابـة والمحبـة والنـصرة . والـولي (وجمعـه أوليـاء)، والمـولى (وجمعـه مـوالي) يـشتركان في المعـاني التاليـة : المالـك ، الـسيد والعبـد ، المعتـق (بالكـسر) والمعـتق (بالفتـح)، المـنعم والمـنعم عليـه، المحـب، الـصاحب، الحليـف، الجـار، النزيـل، الوريـث، الـشريك، الابـن، العـم، ابـن العـم، ابـن الأخـت، الـصهر، القريب اطلاقاً، وكل من ولـي أمـر احـد، وكـذا كـل تـابع هـو ولـي ومـولى، ومنـه ولي اليتيم، ولي القتيل، ولي المرأة...

فالولاء والولاية هي القرابة والمحبة والنصرة ؛ وربما اجتمعت كل هذه العلاقات والخصائل الثلاث أو بعضها في مضمون علاقة واحدة بين طرفين أو أكثر. كما تعني الولاية أيضاً: السلطة والقدرة، فيقال: الوالي لصاحب السلطة(٢٨).

وفي اصطلاح الفقهاء: الولاية هي القدرة على مباشرة التصرف من غير توقف على إجازة أحد(٢٩).

على ضوء هذا التعدد الواسع للفظة، يمكن تصنيف الولاية أو الولاء على النحو التالي:

ولاية القرابة

تتحقق هذه الولاية بقرابة الدم، والتي يمكن أن تنطوي على سلسلة طويلة من روابط الدم. ولابد من ملاحظة ان "الولي" أو "المولى" مقصور، في القرابة ، على الابن والعم وابن العم وابن الاخت والصهر. أما ولاء القرابة فيتسع لكل أصناف وروابط قرابة الدم ذكوراً وإناثاً بصرف النظر عن "القعدد" المشترك لمختلف مجموعات أومكونات الجماعة القبلية(٣٠). فكل عضو، بَعُد أو قرب، في الجماعة القبلية يلي أخاه بالنصرة، للقرابة الجامعة المشتركة بينهم.

ولما كان للقرابة، بأصنافها المتعددة، أحكام وقواعد تضبطها وتحددالعلاقات الناشئة عنها، جرى التفصيل في هذا الشأن من قبل المهتمين، على النحو التالي:

عند ائمة اللغة: العصبة هم قوم الرجل الذين يتعصبون له؛ وقيل العصبة هم الأقارب من جهة الأب، لأنهم يعصبونه ويعتصب بهم، أي

يحيطون به ويشتد بهم.وقيل عصبة الرجل هم أولياؤه الذكور من ورثته؛ وقد سموا عصبة لأنهم عصبوا بنسبه واستكفوا به[٣١].

عند أهل الفرائض: كل من لم يكن له فريضة مسماة فهو عصبة، إن بقي شيئ بعد الفرائض أخذ [٣٢].

ولاية العتق (العتاقة)

تتحقق هذه الولاية بين السيد وعبده المعتق، فيسمى السيد المعتق ولي النعمة أو مولى النعمة. ولكي يُميَّز بين المولى السيد والمولى العبد المعتق، أي العتيق، جرى صك اصطلاح المولى " الأعلى" للأول والمولى "الأسفل" للثاني[٣٣]. ويسمى هذا الولاء عند الفقهاء "ولاء العتق" و"ولاء النعمة"، وهو سبب الإرث عند جمهور الفقهاء[٣٤].

ولاء الموالاة (ولاء المعاقدة)

تقوم هذه الولاية بناءاً على عقد بين اثنين أو أكثر، ويسمى كل طرف من أطراف العقد المولى أو الولي.نظرياً، تغطي علاقة الولاء هذه كل رابطة قائمة على عقد ما، سواء أكان مكتوباً أم شفوياً. ويستثني من ذلك علاقات البيع والشراء والدّين (بفتح الدال)، ولكنها تغطي علاقات المشاركة. ومن أكثر علاقة الموالاة شيوعاً، عند العرب، كانت علاقة الحلف والجوار والتبني والدخل .

ولاية العقيدة

تنقسم هذه الولاية (أو هذا الولاء) إلى صنفين رئيسيين: ولاية العقيدة الدينية، والعقيدة السياسية.

ولاية العقيدة الدينية

تقوم هذه الولاية على اساس الاعتقاد الديني المشترك للجماعة. ذلك ان اعتناق الديانة، أية ديانة ، هو – إلى جانب أمور اخرى – بمثابة عقد، بمثابة عهد والتزام بميثاق مضمونه الرئيسي اتّباع أوامر هذه الديانة ونواهيها. وبهذا المعنى، يصبح أتْباع هذه الديانة أولياء بعض . أما مدى شدة وقوة روابط علاقة ولاء العقيدة الدينية المعنية، وما ينجم عن ذلك من تلاحم وتساند وتكافل، فذلك مرهون بمضمون التعليمات من أوامر ونواه تحملها العقيدة الدينية المعنية. هذا على الصعيد النظري. أما عملياً، فثمة عوامل أخرى تسهم في مدى شدة ومتانة وقوة الولاء الديني المعني، لعل أهمها ولاء القرابة. من جهة أخرى، نجد أن الإسهام الذي تقدمه ولاية القرابة في تمتين وتعزيز ولاء العقيدة الدينية، مرهون بمستوى ولاء القرابة في اللحظة المعنية، وكذا بمستوى مضمون العقيدة الدينية المعنية وما تحملها من ابعاد أخلاقية وقانونية وإنسانية... ومدى قرب وبُعد هذه الأبعاد من المفاهيم القبلية وأخلاقيتها. غني عن القول أننا هنا لانتحدث عن الأديان السماوية فقط، بل نقصد هنا الأديان عموماً، وبالذات تلك الأديان القديمة التي كانت مقصورة على جماعة أو جماعات قبلية بعينها...

أما بصدد الإسلام، فينجم عن اعتناق الدين الإسلامي – اضافة إلى علاقة ولاء الأخوة الاسلامية العام – ولايتان مهمتان هما:

١.**ولاية الإمامة**، والتي تنبثق على اساس تحقيق العدل بين جماعة المسلمين. وتقوم هذه الولاية على قوله تعالى: "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول" (سورة النساء، الآية ٥٩). والحديث في هذا الميدان كثير ومتشعب ويمكن العودة إلى ادبياته المعروفة، قديمها وحديثها...

٢.**ولاية الاسلام**، هي ولاية خاصة – إن صح القول – تتحقق بإسلام المرء على يد مسلم، فيصبح الإثنان أولياء بعض. وتترتب على هذه الولاية حقوق خاصة بينهما، كما يرى بعض الفقهاء، تتعلق بالارث والتوريث[٣٥].

الصنف الثاني من اصناف ولاء العقيدة هو:

ولاء العقيدة السياسية

تقوم هذه الولاية على الانتماء المشترك للجماعة بعقيدة سياسية، فيصبح اعضاء هذه الجماعة السياسية أولياء بعض على الصعيد السياسي. وما أسلفناه عن مدى شدة قوة ومتانة الولاء في ولاية العقيدة الدينية يسري هنا ايضاً بعموميته. غير أن ما يميز ولاء العقيدة السياسية عن الدينية أن الولاء السياسي، مقصور في أساسه على العلاقة السياسية بين الجماعة في علاقاتها مع الجماعات الأخرى. ولكن لا يجوز أن يغيب عن البال ما للولاء الديني من أهمية وتأثير على الولاء السياسي سلباً أو إيجاباً، وذلك بناءًا على مضمون علاقة كل ولاء من حيث مدى اتساق تعاليم العقيدتين من تباينها عن بعض ..

تسلط هذه التوطئة الخاطفة لمفهوم "الولاء" أو "الولاية" – ولنعتبر ان اللفظتين متماثلتين – الضوء على سعة المفهوم وثرائه وما يختزنه من قدرات توليدية تغطي العديد من أوجه العلاقات الاجتماعية والسياسية والدينية .. وما يهمنا بهذا الشأن هو بذل الجهد لقراءة البندين (٥)و(٩) دون التقيد بوجه محدد من وجوه مفهوم "الولاء"، أو حصر النظر والتحليل من زاوية بعينها، ولكن مع محاولتنا اجتناب تحميل المبنى أكثر مما يتحمله معناه.

يتحدث البندان عن الولاء بين المؤمنين بكل عموميته. وعليه يمكن ان ينصرف الذهن إلى العقد المبرم للنصرة والتناصر بين أطرافه بما يشمل

ذلك من تـوارث، أو إمكانيـات تـوارث بـين المـؤمنين، كمـا يمكـن ان يـشمل عقـد الحلـف والجـوار والتـبني وهلـم جـرا .. وبـالطبع، لـيس المقـصود ان الـصحيفة، ببنـديها (٥) و(٩)، تجعـل مـن كـل المـؤمنين ورثـة بعـض، ويتبنـى بعـضهم بعـضاً، إلى غـير ذلـك مـن التزامـات علاقـة الـولاء المتـشعبة. إن القـصد، علـى وجـه التحديـد، هـو اشـتمال الـصحيفة علـى الإباحـة العامـة لعقـد هـذه العهـود بـين المـؤمنين والإلتـزام بمـا يترتـب عليهـا مـن تبعـات الحقـوق والواجبـات. غـير أن الـصحيفة، مـن جهـة أخـرى، لم تحـدد ولا في اي بنـد مـن بنودهـا هـذه الحقـوق والواجبـات، ممـا يعـني ان ماكـان معروفـاً لـدى المـؤمنين مـن عـادات وأعـراف خاصـة بهـذه العقـود، هـي الـسارية في هـذا الـشأن بنـاءاً علـى مبـدأ "كـل علـى ربعته"! أو حسب شروط العقد المتفق عليه.

وإذن، مـا المقـصود بـان المـؤمنين أوليـاء بعـض في لحظـة صـدور الـصحيفة أو لحظة صدور البنـد المعـني ؟ أيـة علاقـة ولاء مقـصودة هنـا ؟ إن المقـصود هنـا، كمـا هـو واضـح مـن جملـة الـصحيفة، ولاء النـصرة والتناصـر. ويتفـق في هـذا كـل جمهور علماء المسلمين حينمـا يتطرقـون إلى الآيـات الخاصـة بهـذا المعنـى. أمـا عـلا قـة الحلـف والتحـالف بـين المـؤمنين، فالامـر عـلى غيـر ذلـك. ولأهميـة المـوضوع نعرضـه لاحقـاً مـع علاقتـه بالمؤاخـاة الـتي عقـدها الرسـول (ص) عنـد مقدمه يثرب.

حـسب اطـلا عنـا، وكمـا اسـلفنا، لم يتعـرض الفقهـاء لنـصوص الـصحيفة، وبالـذات مـا يتعلـق منهـا بعلاقـة التحـالف، ولكـنهم تطرقـوا لمكانـة الحلـف في الإسـلام حينمـا تعرضـوا لتفـسير بعـض آيـات القـرآن الكـريم المتـضمنة لمفهـوم "الـولاء" ومـا يـدل عليـه مثـل " التعاقـد ". وكانـت الآيـات الـتي اسـتقطبت أكثر الاهتمام بهذا الـشأن قولـه تعـالى: "ولكـل جعلنـا مـوالي ممـا تـرك الوالـدان

والأقربون والذين عاقدت ايمانكم فأتوهم نصيبهم ان الله كان على كل شيئ شهيدا" (النساء، ٣٣)؛ وقوله تعالى في سورة الأنفال :"إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيئ حتى يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير" (الانفال، ٧٢)؛ ثم قال بعد ذلك: "والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله إن الله بكل شيئ عليم" (الأنفال، ٧٥)؛ وقوله تعال :"وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين" (الأحزاب، ٦).

اختلف المفسرون في تفسير هذه الآيات .. ما المنسوخ منها وما الباقي، ما المقصود بالولاء، ما المقصود بالتعاقد؟ ..الخ أما أكثر ما يهمنا من كل ذلك هو نظرة المفسرين والمحدّثين لمفهوم " الولاء "، ولتبعاته، بصرف النظر عن مسألة الناسخ والمنسوخ، لأننا مقيدون هنا بالبندين(٥)و(٩) اللذين صدرا في بداية هجرته (ص) إلى يثرب وقبل معركة بدر الكبرى على الأرجح، أو، على الاقل، أن ثمة امكانية واقعية بان يكونا قد صدرا قبل معركة بدر الكبرى.

يمكن إجمال الاختلافات في الاتجاهات التالية:

الاتجاه الأول، ويمثله الإمام الطبري الذي يذهب إلى ان مفهوم الولاء، المذكور في سورة الانفال، بين المهاجرين والانصار يقوم على النصرة والتعاون والنصيحة دون الميراث[٣٦]، " لأن المعروف في كلام العرب من معنى "الولي" أنه النصير والمعين، أو ابن العم والنسيب. فأما الوارث فغير

معروف ذلك من معانيه، إلا بمعنى انه يليه في القيام بإرثه من بعده. وذلك معنى بعيد، وإن كان قد يحتمله الكلام. وتوجيه معنى كلام الله إلى الأظهر الأشهر ، أولى من توجيهه إلى خلاف ذلك"[٣٧].

والملاحظ هنا ان الإمام الطبري لم يورد اجتهاداً آخر سبقه في نظرته هذه.

الاتجاه الثاني، ويمثله عدد من الفقهاء والمفسرين والمحدثين مثل ابن عباس والقرطبي والرازي. ويذهب أصحاب هذا الإتجاه إلى ان "الولاء" يتضمن التوارث، وكان التوارث جار بين المهاجرين والانصار ثم ألغي . فقد جاء "عن ابن عباس رضي الله عنهما، "ولكل جعلنا موالي "، قال ورثة. "والذين عاقدت ايمانكم"، كان المهاجرون لما قدموا المدينة يرث المهاجر الأنصاري دون ذوي رحمه للأخوة التي آخى النبي (ص) بينهم . فلما نزلت "ولكل جعلنا موالي" نسخت فذهب الميراث، ويوصى له[٣٨].

الإتجاه الثالث، ويمثله فقهاء الحنفية، عموما، حيث يذهبون إلى توارث المتحالفين بحدود الوصية النافذة من ثلث التركة مع وجود أولي الارحام، ويتوارثون توارثاً بانعدام الوارثين بالقرابة[٣٩].

وعلى كل حال، يقع البندان (٥) و(٩) في نطاق الآيات المشار اليها اعلاه، وان الولاء بين المؤمنين والتحالف بينهم كان يترتب عليه علاقات نصرة مادية ومعنوية، بما في ذلك التوارث فيما بينهم .

بيد أن قراءة البند (٩)، على وجه التحديد، ينبغي لها الالتزام بالتجرد العلمي في التحليل ، وبالجرأة في الاستنتاج، بناءاً على احتمالات التفسير الواقعية لنص البند، وبالاتساق مع مجمل بنود الصحيفة، وباعتبار اللحظة التي صدرت فيها الصحيفة (أو البند). إن هذا يفرض علينا الالتزام بمفاهيم

نص البند (٩) كما هي، دون قسرها وحصرها في حدود بعينها ربما جافت سعتها وامتداداتها اللحظية آنذاك عند صدورها.

إذا كانت آيات سورة الانفال من ٧٢ إلى ٧٥ تحدد الولاء بين المهاجرين والأنصار، فان البند (٩) لا يفعل ذلك، إنما ترك المجال لكل المؤمنين. واذا ما استدركنا ما سبق أن أشرنا إليه من تودد الرسول لليهود عند مقدمه يثرب، وهم بدورهم كانوا يتوددون إليه أملاً في جرّه إليهم، لايبقى إلا ان نجرؤ على فتح باب الإحتمالات ليستقبل مفهوم " المؤمنين " في بند (٩)، كما في غيره، وليستوعب اليهود أيضاً. صحيح أن مؤلفات أهل السيرة والاخبار لم تشر إلى مؤاخاة بين اليهود والمهاجرين، ولكنها أيضاً لم تشر إلى كل المؤاخاة، وانما ذكرت ما جرى منها في البداية فقط، فذكرت حوالي خمسين من المهاجرين الذين آخى الرسول (ص) بينهم وبين خمسين من الانصار من الاوس والخزرج. وسواء جرت مؤاخاة مع بعض اليهود أم لم تجر، فان البند(٩) لا يمنع، نظرياً، عقد مثل هذه المؤاخاة، وبالذات قبل استشراء النزاعات مع اليهود .هذا، ناهيك عن أن الحديث هنا غير مقصور على المؤاخاة ، بل يتسع ليشمل الموالاة عموماً.

قبل التطرق إلى معالجة كل بند على حده من البندين (٥) و(٩)، جدير بالإشارة إلى ان لعلا قة الولاء **صنفين** رئيسيين: **الأول**، علاقة ولاء أحادية الاتجاه، فيها التابع والمتبوع؛ يتقيد فيها التابع، أي المولى الأسفل، بكثير من التصرفات التي يتمتع بها المتبوع، أي المولى الأعلى، فلا يقوى على ممارستها إلا باذن هذا المولى الأعلى .. منها، على سبيل المثال، حجب الحق في عقد المحالفات مع الآخرين إلا باذن متبوعه. **والثاني**، تكون علاقة الولاء فيها ذات تبعية مشتركة متبادلة متكافئة، لا تابع فيها ولا متبوع، بل تتمتع الأطراف

فيها بحقوق وواجبات متساوية، كما هو الحال بين المؤمنين، حيث " بعضهم أولياء بعض " وكما هو في الحلف المتكافئة أطرافه ..

ولأننا متحررون ـ كما نزعم ـ من أي ضغط يدفع باتجاه اختيار واعتماد أحد صنفي علاقة الولاء دون غيره في تفسير البنود قيد الدرس، فان المنطق الطبيعي ومصلحة البحث المجردة تقضي بضرورة اعتبار صنفي علاقة الولاء المذكورين. وعلى ضوء ذلك ينبغي صياغة الاحتمالات التي يرمي اليها البندان (٥) و(٩). كما ينبغي النظر إلى علاقة الولاء في بعض وجوهها، وخاصة ولاء المحالفة، عبر **منظورين: الأول**، وهو الذي ينظر إليها باعتبارها علاقة ولاء خاصة، كالأحلاف الخاصة التي تعقد بين رجلين. والمنظور **الآخر**، والذي ينظر للعلاقة باعتبارها علاقة ولاء عامة، كالأحلاف العامة التي تنعقد بين الجماعات أكانت قبائل أم أقساماً قبلية أم غيرها من الجماعات.

من حيث الصياغة اللغوية، ينتمي البند (٥) إلى ما يمكن ان نسميه علاقة الولاء الخاصة، في حين ينتمي البند (٩)، أو هكذا يفهم منه، أنه ينتمي إلى علاقة الولاء العامة . ولكن هنا سوف نتجاوز هذه الصياغة اللغوية الحرفية، وسنتعامل مع كل منهما بالبعدين، أي ان كل بند يتضمن علاقتي الولاء العامة والخاصة، طالما ان ذلك لا يضر المعنى ولا تفسيره في سياق بنود الصحيفة .

البند الخامس، وينص : " ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه " .

في البدء، لابد لنا من التذكير بأن الحديث هنا يجري عن عقد حلف، كأحد أصناف علاقة الولاء، وليس عن عقد علاقة ولاء أخرى بدون تعيين.كما يجدر لفت الانتباه إلى أن المولى الاسفل المحرم عليه عقد الحلف مع مؤمن آخر إلا بأذن مولاه الاعلى، ليس معروفاً بصورة واضحة ما إذا كان

مسلماً أو يهودياً أو كان ذا معتقد آخر. فلم يحدده البند لا بصورة مباشرة ولا غير مباشرة.

أمامنا، إذن، وجهان لتفسير وتحليل البند المذكور: الوجه الأول، أن تكون علاقة الولاء بين أطراف غير متكافئة، فتسودها علاقة التبعية ذات اتجاه واحد من تابع لمتبوع، وهنا يجري الحديث عن المولى الاعلى والمولى الأسفل. والوجه الآخر، ان تكون علاقة الولاء بين أطراف متكافئة فتسودها علاقة تبعية متبادلة متكافئة لا تابع فيها ولا متبوع، وهنا لا مكان للحديث عن المولى الاعلى والأسفل .

الوجه **الأول**: في حالة علاقة التحالف غير المتكافئة، نميز ـ كما أسلفنا ـ بين صنفي المولى " الاعلى " و" الأسفل ". وعليه يمكن صياغة البند على النحو التالي: " يحرم عقد حلف بين المولى الاسفل وغيره من المؤمنين إلا باذن مولاه الأعلى ". من هذه الزاوية لا يصبح البند (٥) مفسراً بمجرد تعيين المولى المذكور في البند بأنه المولى الأسفل. فهذا التحديد غير كاف للانتهاء الى خلاصة، أو حتى الى فهم البند. ذلك ان المولى الأسفل هو أيضا متسم بالعمومية إزاء موضوعنا، ولابد من تحديده. والسبب، هو ان ما كل مولى اسفل بقادر على عقد حلف. فبحكم تبعيته لمولاه الأعلى، لا يستطيع التصرف الحر بإرادته الذاتية على وجه العموم، بما في ذلك، أو قل في مقدمة ذلك، عقد العهود والمواثيق، إلا إذا سمح له مولاه الأعلى . فعقد الحلف بحاجة الى أطراف ذوي شخصيات مستقلة، حتى وإن لم تكن متكافئة في مكانتها الاجتماعية سواء بالنسب أو الثروة أو خلافه. كيف بالعبد، مثلاً، عقد حلف مع الآخرين إذا كان هو ذاته فاقداً للتصرف الإرادي المستقل؟ لذلك، ينبغي البحث عن ذاك المولى الأسفل الذي يملك في نفس الوقت، ذلك الوجه أو

الجانب من شخصيته الذي يمكنه، عرفاً، من الإقدام على إبرام العقود التحالفية بحرّية، على ضوء العرف القبلي السائد آنذاك في منطقة يثرب. ينبغي البحث عن هذه الحالة التي جاءت الصحيفة، ممثلة في البند (٥)، بتحريم حقها في عقد الأحلاف إلا بإذن من المولى الأعلى. أما إذا كان عقد مثل ها الحلف محرماً أصلاً، فلا معنى عندها للبند (٥)، لأنه لا فائدة من منع الممنوع أصلاً، إلا إذا كان على سبيل التوكيد.ولكنا هنا نفترض ان البند جاء، في المقام الأول، ليمنع ما كان مسموحاً به، أو ما كان يمكن حدوثه مستقبلا .

من دراستنا للعلاقات القبلية، يتضح انه ليس من السهل القول الجازم بشأن تحديد هؤلاء الموالي الأسفلين الذين بإمكانهم، وفق عرف قبيلتهم، أن يعقدوا أحلافاً دون الاستئذان من مواليهم الأعلين. ويعود ذلك الى أكثر من عامل واحد، أهمها: مدى قوة ومتانة العرف القبلي السائد في القبيلة؛ مكانة المولى الاسفل ازاء المولى الاعلى بصورة عامة، ومكانة المولى الأسفل الفلاني إزاء مولاه الأعلى بصورة محددة مشخصة؛ مكانة الطرف الآخر الذي يعقد الحلف معه . ثم تأتي عوامل ربما هي أقل شأناً من الأولى، ولكنها مع ذلك تتمتع بأهميتها الواضحة، منها النتائج المتوقعة من الحلف المعني ...

من ذلك، يبدو أن كل أصناف المولى الأسفل يمكن ان تكون مورداً لمثل هذا المولى الأسفل القادر على عقد الحلف مع الآخرين. في هذا نصيب من الصحة. ولكنا نعتقد ان العبد القادر على عقد الأحلاف بحاجة فعلاً الى شروط استثنائية في العرف القبلي. ولذلك فإن ثمة من أصناف العلاقات القبلية ما يمكن أن تشكل المصادر الرئيسية لمثل هذا الصنف من المولى الأسفل ، وهي: العتق، الإلحاق، الجوار، الدخل، والادعاء ومن يسلم على

يديك. مع التوكيد على انها مصادر رئيسية .. ولكن ليس كل من كان في نطاق هذه العلاقة بات مؤهلا لعقد الحلف مع الآخر، بل هو بحاجة الى توفر بعض الشروط والعوامل التي أشرنا الى أهمها آنفاً. فالعتق مثلاً مصدر رئيسي للمولى الأسفل المؤهل لعقد الحلف، ولكن ما كل معتق، حكماً، بقادر ومؤهل لعقد الحلف مع الغير. وكذا الجار .. وهلم جرا .. فنحن هنا أمام مولى إسفل يرتفع الى مستوى أعلى إزاء تقرير بعض شؤونه التي لها علاقة بالشخصية المستقلة، منها قدرته " الشرعية " على عقد الحلف .

ولكن ثمة طريق أخرى للوصول الى المولى الأسفل. فقد ينحط أو يهبط حال فرد (أو حتى جماعة بحالها)، حيث يفقد الفرد المتمتع بكامل شخصيته المستقلة بعض مقوماتها الرئيسية، مما يسبب تحولاً تقهقرياً في مكانته ، فيتراجع .. يهبط من فرد متكافئ المكانة والشخصية مع الآخرين الى مولى أسفل. يحدث هذا في حالات الجوار والدخل. فالجار المستجير كامل الشخصية مستقلها، قد تدور به صروف الأيام فتجبره على التنازل عن بعض جوانب أو عوامل شخصيته المستقلة؛ ولكن مع ذلك قد يظل محتفظاً بحقه في عقد الحلف مع الآخرين على الرغم من وضعه " مولى أسفل" .

بالامكان أيضاً العثور على مولى أسفل يملك أهلية عقد الحلف دون تبدل في مكانته صعوداً أو هبوطاً. فإذا وسعنا مفهوم "المولى الأعلى" و"المولى الأسفل" ليشمل علاقة الورثة بالمورث، نكون قد عثرنا على "مولى أسفل" كامل الأهلية لعقد الحلف لتمتعه بشخصية مستقلة كاملة. فالأب، أو المورث عموماً، هو "مولى أعلى" إزاء أبنائه أو ورثته، والذين هم في هذه الحالة "مولى أسفل". وهم مولى أسفل قبالة أبيهم فقط، أو إزاء تصرف أي منهم بنصيبه من الإرث الذي سيتركه أبوه بعد وفاته. وعدا ذلك، فكل

واحـد مـنهم "مـولى أعلـى" بـدون شـك، ومـن حقهـم الكامـل عقـد الأحـلاف وما شـابه مـن علاقـات، ويتحمـل كـل مـنهم تبعـات عقـد العلاقـة المعنيـة الـتي يعقدها مع الغير طالما انه شريك لجماعته القبلية فـي "المغرم والمغنم".

كمـا ان النظـر الى القبيلـة مـن المنظـار الـذي يقـسم أفـراد القبيلـة أو الحـي الى "الـسواد" والى "الزعمـاء" أو "الـسادة"، يمـدنا أيـضاً بمـبرر واقعـي لتوسـيع مفهـوم المـولى الأعلـى والأسـفل لينـشط ويـزاول مفعولـه في جـسم الحـي في بعض علاقاتـه ونـشاطاته، لا سيما تلـك الـتي تقـع مـع الأحيـاء القبليـة الأخـرى. أي أن المفهـوم المـذكور يظهـر بوضـوح في "العلاقـات الخارجيـة" -بلغـة اليـوم- التي يقيمهـا الحـي مـع الأحيـاء الأخـرى. ولا نتحـدث هنـا عمـا يحـصل مـن أمـور عفويـة "يوميـة" بـين أفـراد الأحيـاء القبليـة، مثـل علاقـات الـزواج أو الأحـلاف والجـوار الفرديـة أو مـا شـابه ذلـك .. والـتي لا تـستدعي الى ان يتوسـط أو يتـدخل سـيد القبيلـة أو سـادتها. فالمقـصود هنـا تلـك العلاقـات الـتي تقـام باسـم كـل الحـي القبلـي مثـل علاقـة الحلـف الجمـاعي، أي بـين الحـي بكاملـه مـع حـي آخـر (أو أحيـاء أخـرى)؛ أو علاقـة الجـوار الجماعيـة الـتي تنـزل فيهـا القبيلـة في أرض الأخـرى؛ أو عقـود حبـال الجـوار للمـرور عـبر أرض القبيلـة المعنيـة .. وهلـم جـرا .. هنـا يقـف رجـال الحـي، أي سـواده، علـى هيئـة "مـولى أسـفل" في حين يقـف زعمـاؤه بـصفتهم "مـولى أعلـى"، علـى الـرغم مـن ان رجـال القبيلـة هم كاملوا الشخـصية مـستقلوها. هـم (الـسواد) مـولى أسـفل في علاقـات الجـوار والأحـلاف الجماعيـة، لأنـه لا يحـق لأي مـنهم القيـام بعقـد الحلـف أو الجـوار إلا إذا أُذن له من قبل القبيلـة كلـها الـتي يمثلـها زعماؤهـا. بكلمـة: سـادة القبيلـة هـم المـولى الأعلـى وسـواده الأسـفل، في العلاقـات الخارجيـة الـتي تهـم القبيلـة بكاملـها . علـى أنـه يمكـن العثـور علـى حـالات وعلـى جماعـات قبليـة تمـنح أي

فرد فيها أن يعقد بعض العلاقات، كالجوار، مع أي فرد من جماعة قبلية أخرى. ومثل هذه العادات كانت، وإلى عهد قريب، جارية لدى بعض القبائل اليمنية.

ما قمنا به من توسيع لمفهوم المولى "الأعلى" و"الأسفل" قد يتعدى، كما يبدو ، نطاق المغزى والمقصد الذي من أجله وضع البند(٥)، وغيره من البنود التي تتعرض لعلاقة الولاء. ومع ذلك، فهو (التوسيع) لا يتعارض مع أي مغزى محدد – إن كان فعلاً ثمة مغزى محدد بعينه – للبند. وعموماً، نحن لا نرى في البند إلا مبدءاً عاماً أو قاعدة عامة لجانب من جوانب علاقة الولاء، هي ولاء الحلف.

ولعله من المفيد إنعام النظر في الكيفية التي تم بها تفسير الحديث : "من تولى قوماً بغير إذن مواليه"[٤٠]. هنا، من الشائع تفسير الحديث بانه تحريم خلق علاقة ولاء من قبل هؤلاء الموالي الأسفلين مع غيرهم، من زاوية الإرث والتوريث، ولا يفسر الحديث على أنه سماح مشروط لهم بعقد الأحلاف إذا ما قبل ووافق المولى الأعلى بذلك، كما يمكن ان يفهم من نص الحديث . فيقال هو تحريم لأنه ان استأذن المولى الأسفل مولاه الأعلى، منعه من ذاك وحال بينه وبين ما يريد . فالتحريم هنا، من قبل جمهور المفسرين، قائم على أساس ان الولاء محدد بعلاقة العتق بالضبط فقط، وليس بصورة عامة. وهنا فعلاً من العسير، ان لم يكن من المستحيل، ان يقبل المولى الأعلى ان يعقد مولاه الأسفل علاقة ولاء مع آخر، لأن ذلك يحرمه من ميراثه. بيد ان التحريم الواضح بحاجة الى صياغة واضحة ! أي لماذا نقصر مفهوم الولاء في الحديث المذكور على العتق وعواقبه الخاصة بالإرث فقط؟ لماذا لا نجعل لاحتمال عقد الولاء سعة أكبر مما نحصرها في العتق والإرث؟ ألا يجوز ان

يكون للحديث قصد أوسع مما ذكر فيعالج عقد الولاء بمفهومه الشامل، فيسمح للمولى الأسفل ان يبرم عهداً مع آخرين على شرط موافقة مولاه الأعلى؟ بلى! بل ونجزم ان المعنى العام هنا هو المقصود من مفهوم "الولاء"، لأن ولاء العتاقة لا يمكن نقله من فرد الى آخركونه "لحمة كلحمة النسب"[٤١]. ولنلاحظ ان البند (٥) جاء بصيغة المفرد، في حين ان الحديث المذكور جاء بصيغة الجمع. فالحديث يستغرب متسائلاً "من تولى قوماً بغير إذن مواليه؟!" وعبارة "من تولى"، تصلح للمفرد كما تصلح للجمع.

بصدد **المغزى** من البند (٥)، هناك **اتجاهان** رئيسيان: **الأول**، سياسي؛ **والثاني**، وراثي.

من المنظور **السياسي**، يعمل البند على لجم انتشار النزاعات بين المؤمنين سواء أكانت داخل الحي الواحد أم كانت بين الأحياء المتعايشة آنذاك في يثرب.ونعتقد انه ما كان للرسول (ص) ان يضع هذا البند إلا لاعتبارات وجيهة وعملية واضحة أمامه.أي، إما أنه شاهد حالات كان فيها المولى الأسفل يقوم بعقد أحلاف مع الآخرين بدون إذن من مولاه الأعلى، مما سبب نزاعات اجتماعية مختلفة عكست نفسها في العلاقات الاجتماعية العامة، والسياسية على وجه الخصوص، داخل الحي وفيما بين الأحياء؛ أو أنه كان يتوقع حدوث ذلك. فكما هو معروف، يتكشف مضمون ومغزى البعد السياسي للحلف في اصطلاح " النصرة والتناصر "، أو ما يماثلها من اصطلاحات. فأن يمنع البند (٥) إقامة الأحلاف بين هذا الصنف من الموالي مع غيرهم من المؤمنين، فذلك إسهام عملي مباشر باتجاه الاستقرار للحالة العامة في يثرب آنذاك. هذا أولاً. ثم، ثانياً: العمل على معالجتها ضمن سياسة عامة تحتل العلاقات التحالفية فيها موقعها الطبيعي.

وإذا كان البند (٥) وغيره من بنود الصحيفة الخاصة بمعالجة العلاقة التحالفية يسري على الواقع في يثرب، كما يسري أيضاً على غير يثرب، فإن ما يميز الموالي في يثرب هو وجود اليهود وتمتعهم بمكانة رفيعة في مجتمع يثرب آنذاك. فباستثناء الأحياء اليهودية الكبرى الثلاثة المذكورة ، كانت تلك الجماعات اليهودية التي تنتسب، أو بالأصح التي تعُرف على أنها تنتسب إلى "يهودا" وتعيش في حمى الأحياء من الأوس والخزرج، تلك الجماعات كانت بمثابة " مولى أسفل" إزاء الأوس والخزرج. فأفراد هذه الجماعات يمنع عليهم، حسب البند (٥)، عقد الأحلاف مع الآخرين من المؤمنين سواء أكان الحلف فردياً أم حلفاً جماعياً.صحيح ان البند، حرفياً، يتوجه إلى المؤمنين كأفراد، الأمر الذي يفهم منه انه يتعامل مع الأحلاف الفردية (الأحلاف الخاصة). ومع ذلك لا يضر البند شيئاً ولا يضيره ان يجري تعميمه ليشمل الأحلاف الجماعية (الأحلاف العامة)، خاصة وان هذا الصنف من الأحلاف يملك من قوة التأثير أشد مما تملكه الأحلاف الفردية. من جهة أخرى، لا يتعارض هذا التعميم لا مع نصوص بنود الصحيفة، ولا مع روحها، بل يتفق ويتسق تماماً مع مهام وغايات الصحيفة.

ومما يميز يثرب أيضاً وجود اليهود العرب فيها، أي الذين تهودوا من الأوس والخزرج. ويبدو ان هذا الصنف من اليهود لم يكن يتمتع بمكانة متكافئة مع بقية أفراد أحيائهم غير اليهود . وهؤلاء، على الأغلب، هم الذين ألحقهم الرسول(ص) بأحيائهم العربية[٤٢]، أو أنهم جزء ممن ألحقوا. فهم أيضاً ممن يسري عليهم البند (٥).

المغزى الآخر هو البعد الوراثي. ذلك ان الولاء بالحلف كانت له تبعات حقوقية وراثية عند العرب. فقد كان الحليف يرث السدس من تركة حليفه

المتوفي[٤٣]، وبعد اقتطاع السدس تقسم التركة على الورثة. ولا ينبغي الجزم بان هذه القاعدة كانت سارية لدى كل القبائل العربية على طول وعرض شبه جزيرتهم. فلربما – وهو المرجح – كان لدى بعض القبائل قواعد أخرى تنص على ان يرث الحليف أكثر من السدس من تركة حليفه، ولدى قبائل أخرى أقل من السدس أو حتى انه قد لا يرث شيئاً. ذلك انه ليس بالإمكان القطع المؤكد بوجود قاعدة واحدة لكل تلك القبائل، بل أن العكس هو الصحيح، على الأغلب الأعم.

المولى الأسفل في ولاء العتق، يورث (بفتح الراء) ولا يورث (بكسر الراء وتشديدها)، وتذهب تركته بأكملها إلى مولاه الأعلى. ولو أنه، كما يستفاد من بعض الروايات، ان العرف القبلي لم يكن قائما بثبات إزاء ما يسمى بـ" ولاء المعتق "، وما إذا كان بأكمله يذهب إلى العاتق في كل الأحوال أم أنه كان يمكن أن ينتقص منه لصالح آخرين لهم علاقات مع المعتق (بفتح التاء)[٤٤].

عموماً، إذا قام المولى الأسفل المعتق بعقد حلف مع أحدهم، أي انه والى آخر بالحلف، فيترتب على ذلك حرمان مولاه الأعلى سدس التركة التي يخلفها المولى الأسفل، أو القسم المتعارف عليه، إذا ما تظافرت بعض الشروط لصالح الحليف الأسفل وحليفه الجديد. لذلك جاء البند (٥) ليمنع هذا النوع من الحلف، إلا بإذن المولى الأعلى حتى لا يترك مجالاً للتلاعب بحقوق الورثة والاحتيال عليها، مما يثير، بدون شك، شتى النزاعات التي تصب في الأخير في مياه طاحونة تعميق الصراع الاجتماعي - السياسي القبلي.

لـذلك يبـدو أن المغـزى الـوراثي الـذي يـذهب إليـه تفـسير علمـاء المـسلمين للحديث المشار إليـه، هـو الـذي استولى علـى انتبـاههم لمـا لـه مـن أهميـة فائقـة في الحيـاة الاجتماعيـة آنـذاك مـن جهـة، وضـمور العلاقـات التحالفيـة الـسياسية، الفردية بالذات، بين المولى المعتق (الأسفل) وغيره مـن جهة أخرى.

غني عن البيـان ان هـذا المغـزى الـوراثي يغيـب تمامـاً في حالـة الأبنـاء الورثـة، إذا صح وجـاز لنـا اعتبـارهم " مـولى أسـفل " إزاء أبـيهم المـولى الأعلـى. ذلـك لأن حليـف الابـن لـن يقتطـع شـيئاً لـصالحه إلا الـسدس مـن نـصيب الابـن الـذي عقـد الحلـف معـه، ولـيس مـن كـل التركـة الـتي يتركهـا الأب. ولهـذا، فـلا الابـن بحاجـة إلى إذن أبيـه ليحـالف الآخـرين، ولا الأب بقـادر علـى منعـه مـن عقـد أي حلـف فـردي سـواء مـن داخـل الحـي أم مـن خارجـه. فالتركـة (كلـها) هنا لا علاقة لها بعقد الحلف إلا ما يخص نصيب الابن المعني.

وهكـذا، بـصدد المغـزى الـسياسي، يعـالج البنـد (٥) الأحـلاف الفرديـة والجماعيـة وصـلتها بالحالـة الـسياسية وبالاسـتقرار الـسياسي مـن خـلال دور علاقـة الـولاء غـير المتكافئـة (الـولاء أحـادي التبعيـة) في تغـيير ميـزان القـوى الـسياسي – القبلـي. وبـصدد المغـزى الـوراثي يتقـدم الحلـف الفـردي ليحتـل المكانة الحاسمـة فيـه. أمـا الحلـف الجمـاعي فـلا يـستحوذ إلا علـى مكانـة ثانويـة في المغـزى الـوراثي، لـسبب مهـم هـو ان الأحـلاف الجماعيـة المعقـودة بـين أحيـاء (بطـون، أفخـاذ ... الخ) مـن النـادر، ان لم يكـن مـن المـستحيل، أن نعثـر فيهـا علـى المـولى الأسـفل حيـث تكـون القبيلـة بكاملـها واقعـة تحـت عـبء العتـق ، مـثلاً، فتؤول وتركتها إلى مولاهـا الأعلـى. ولكـن مـن الطبيعـي العثـور علـى قبيلـة تقـع بكاملها في منـزلة المـولى الأسـفل حينمـا تحـالف قبيلـة أعـز، بحيـث قـد يـنجم مـن علاقـة الـولاء غـير المتكافئـة هـذه تقـديم مقابـل مـا مـن قبـل القبيلـة الـضعيفة

للقوية. إلى انه لا مكان للقول ان هذه القبيلة القوية سوف ترث الضعيفة بعد وفاتها ..ذلك ما لا يعقل ! وحتى تلك الجماعات اليهودية في يثرب (التي كانت ملحقة أو غير ملحقة بأحياء الأوس والخزرج) وكانت في حالة المولى الأسفل، لم يكن وارداً ان تتظافر ظروف ما، فتخلق حالة تجعل من الممكن ان يؤول مالها إلى مولاها الأعلى. فالمغزى الوراثي يتوارى تماماً عند الحلف الجماعي، في حين يحتل مكانته الهامة عند الحلف الفردي .

كان ذلك محاولة في تحليل البند (٥) لحالة علاقة الولاء الأحادية الاتجاه، أي بين تابع ومتبوع . وينبغي استكمال المحاولة هذة بالنظرة إلى **الصنف الآخر** من علاقة الولاء، عندما تكون كل الأطراف ذات تبعية متبادلة .. علاقة ولاء بين أطراف متكافئة وذات شخصية مستقلة مستوفية شروط تكافئها الرئيسية. والحقيقة ان البعض، كما يستفاد من معالجاتهم، يستبعد هذا الاحتمال وسريانه على هذا الصنف من الولاء. أما نحن فلا نرى ما يمنع من توسيع نطاقه ليشمل هذا الاحتمال خاصة وأنه احتمال واقعي من جهة؛ وليس ثمة، من جهة أخرى، ما يشير الى استبعاده من بنود الصحيفة.

وفق هذا الصنف، يفسر البند (٥) بأنه يحرم على أهل الصحيفة عقد أي حلف من جانب طرف (فرد أو جماعة) مع طرف آخر، إذا كان ذلك الطرف (الفرد أو الجماعة) عقيد في حلف آخر مع طرف ثان، إلا برضاء هذا الطرف الثاني. وعليه، فالبند (٥) يصيغ علاقة جديدة في شؤون الأحلاف القبلية. فهو، عملياً، يحرم، أو بالأصح، يقود إلى تحريم حل الأحلاف إذا كان هذا الحل يفضي الى نشأة أحلاف جديدة بدون رضاء أحد أطراف الحلف القديم. إن هذا التفسير أو التأويل للبند (٥) ليس عملاً من أعمال الاحتمالات التجريدية الجافة، وإنما يخوض في صميم حياة العلاقات القبلية.

فهو يتطرق إلى التكتلات القبلية بنشأتها وتحولاتها وانحلالها وفق المصالح القبلية المتغيرة، ويحاول القبض على عقدتها الرئيسية، أي العمل على الحد من نشأة وانحلال وشيوع الكثرة الكثيرة من الأحلاف. إن وضع القيود لنشأة الحلف الجديد وربطه برضاء وقبول الحليف القديم، أمر يفرغ مضمون الحلف القبلي من مغزاه السياسي وما ينطوي عليه من مصالح اقتصادية، حربية.. ولكن على ان لا نبالغ في فاعلية هذا البند إزاء الحد من إشاعة الأحلاف القبلية المذكورة. ذلك ان البند المذكور لا يمنع ولا يستطيع منع نشأة الأحلاف الجديدة، ولكنه يضع العراقيل. وهذا البند (٥) بمفرده قد لا يقوى على إحداث ما هو مهم بهذا الشأن، ولكنه مع جملة الضوابط والأحكام والعلاقات المستحدثة، يلعب دوراً له شأنه إزاء العمل على الاستقرار للحالة العامة في محاولة معالجتها، وباتجاه صياغة جديدة لأمة جديدة. غير أنه لا يمكن لنا الزعم بمعرفتنا على وجه اليقين، ان البند (٥) قد أتى بقاعدة جديدة في شؤون الأحلاف القبلية آنذاك. إذْ لا نعرف ما إذا كانت علاقة التحالف القبلي قد صاغت مثل هذه القاعدة لدى بعض الأحياء القبلية العربية في شبه الجزيرة، أو ان الرسول (ص) كان أول من جاء بها، إذا كان قد صح ما نورده من تأويل وتفسير للبند (٥) بهذا الصدد. أما المعروف، فهو ان مجتمع شبه الجزيرة العربية القبلي كانت تتخلله طولاً وعرضاً شبكة معقدة من الأحلاف الفردية والجماعية ومن شتى الأصناف. فكان للرجل أو للحي الواحد (عائلة، بطن، فخذ،...الخ) أكثر من حليف. ذلك أمر مقرر. كذلك كان للحليف الحق في عقد حلف جديد دون استشارة أو أخذ الإذن من حليفه السابق (أو من حلفائه الآخرين). ولن نذهب بعيداً في الصحراء العربية .. فبنو النضير كانوا حلفاء للرسول (ص) وفي نفس

الوقت حلفاء لبني عامر[٤٥]؛ كذلك مجدي بن عمرو الجهني كان حليفاً أو موادعاً – وهو عموماً هنا نفس الشيء – للرسول (ص) ولقريش في ذات الوقت[٤٦]. وحسب علمنا لم تطلب بنو النضير الأذن من بني عامر لعقد حلفها مع الرسول (ص)، ولم يطلب الرسول (ص) من جهته الإذن من بني النضير لعقد صلحه مع بني ضمرة. هذان المثالان ينطقان بوضوح بأن الحليف يمكنه عقد أي حلف آخر بدون الإذن من حليفه. ولكنهما مجرد مثالين فقط ..وأكثر ما يمكن ان ينطقا به، أن يثرب وما حولها تبيح للحليف عقد حلف آخر بدون الاستئذان من حليفه. ولكن لا يمكن القول، إطلاقاً، ان الجزيرة العربية من أدناها الى أقصاها تسير وفق هذه القاعدة. فنحن لا زلنا نبحث للعثور على قاعدة كتلك التي يتضمنها البند الخامس عند تطبيقه على الحلف المتكافئ أطرافه ذي التبعية المتبادلة. لذلك نقول، إن البند (٥) يأتي بقاعدة هي جديدة في شؤون العلاقات التحالفية في مجتمع يثرب وما حولها. ولكن لا يجوز القول القطع ان قاعدة كهذه لم تكن سارية في منطقة من مناطق شبه الجزيرة العربية .

يفيد البند (٥)، إذن، منع أية جماعة قبلية، من الأوس أو الخزرج أو اليهود أو من المهاجرين بالطبع، عقد حلف جديد إلا بأذن حليفها الراهن .

بصدد **التبعات** المترتبة على سريان البند الخامس في يثرب، فانه يجعل من علاقة المسلمين بالقبائل اليهودية الثلاث محدودة إزاء التشكل المستمر للمحاور القبلية العربية – اليهودية، مما يقطع الطريق على اليهود حتى لا يستمروا على المنوال السابق في علاقتهم الماكرة – كما تشير الى ذلك مؤلفات أهل الأخبار – مع الأوس والخزرج من خلال إقامة هذا الحلف مع هذا الحي ، والحلف الآخر مع ذاك بقصد تفتيت قوة الأنصار داخل يثرب.

غير ان الإقرار بهذا البند يعني أيضاً ان لا يعقد أحد الحلفاء، عموماً، من الأنصار أو من اليهود أو من المهاجرين، أي حلف آخر إلا برضاء الطرف الآخر. في التحليل الأخير، يعود نفع مقاصد البند على المسلمين وعلى اليهود معاً، مما يؤدي إلى تقوية العلاقة بين الطرفين بصفتهم مؤمنين، بصفتهم أمة واحدة، أو حتى بصفتهم جماعتين داخل مدينة أو منطقة جوار واحدة، إضافة إلى تقوية العلاقات داخل كل طرف.

بصدد **المغزى** الذي ينشده البند (٥) في حالة الحلف المتكافئ الأطراف، فان المغزى **الوراثي** يجابه بعض المصاعب لمعالجته. ذلك ان الأمر بحاجة، **أولاً**، إلى معرفة ما إذا كانت كل الأحلاف الفردية المتكافئة لها مترتبات إرثية. والحديث هنا مقصور على الأحلاف الفردية لأن الأحلاف الجماعية لا يترتب عليها تبعات إرثية. **ثانيا**، إذا كان الأمر كذلك، فكيف يجري تنظيم هذه التبعات الإرثية حينما ينخرط أحدهم في أكثر من حلف. **وثالثاً**، ينبغي معرفة ما إذا كانت بعض الأحلاف الفردية لها تبعات إرثية وأخرى غير ذلك، أو ما إذا كان يتقرر عند عقد الحلف فيتحدد ساعتها ما إذا كان للحلف مترتبات إرثية أو ليس له ذلك. وعلى كل حال، يسعى البند (٥) إلى إغلاق هذا الباب الذي يفسح المجال، بل يغري بعقد الأحلاف وتشابكها، فتهب منه رياح النزاعات الفردية التي تختزن احتمالات واقعية لتتطور إلى نزاعات جماعية قبلية.

على الصعيد **السياسي**، يعكس البند (٥) الاستيعاب الناضج للعلاقات المتداخلة بين العرب، وكذا بينهم وبين اليهود أفراداً وجماعات، بوضع يده على عقدة المشكلة الرئيسية كخطوة أولى في الاتجاه الصحيح لصياغة الأمة الجديدة ما فوق القبلية.

بيد انه من المهم لفت النظر إلى ان البند (٥) لا يحجر عقد الأحلاف؛ لا، بل نجده يمنع عقد أحلاف بين البعض، كما رأينا، كاستثناء للقاعدة السارية بين الناس في عقدهم المحالفات فيما بينهم. فالبند (٥)، إذن، يؤكد إباحة عقد الأحلاف مع تقييد ذلك بنصوص واردة في الصحيفة سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. والبند (٩) هو المحل المناسب لمزيد من معالجة الموضوع .

البند التاسع ، وينص : "ان المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس". يتحدث البند عن الولاء المتبادل بين المؤمنين باعتبارهم "أولياء بعض دون الناس". وفي القرآن الكريم نجد العديد من الآيات التي تشير إلى هذا المبدأ[٤٧]. وفيما يخص موضوعنا، فان تفسير البند (٩) يؤول إلى ما يلي:

أولاً: إذا كانت " الولاية " مقصورة على معاني القربى والنصرة والنصيحة فقط ، فإن البند لا يفعل سوى التأكيد على ما سبقه من بنود طرقت هذا الموضوع. لا، بل ان بعضها يؤكد على التلاحم والنصرة والتآزر بصورة قاطعة وواضحة لا تقل عن مضمون البند(٩). والفقرة الثانية تنضح بمثل هذه المعاني. وعليه لا حاجة ضرورية لهذا البند إن كان لا يأتي إلا بتكرار ما نصت عليه بنود أخرى .

ثانياً: إذا كانت "الولاية" تتضمن الوراثة، كعامل مادي مباشر من معاني النصرة والتآزر والتكافل بين المؤمنين، وبصفتها أمراً مقررا شرعاً – حسب شريعة الصحيفة – وغير خاضعة لشهامة الولي وكرامته وسخائه، فان هذا البند يتقدم في الصحيفة **بموضوع جديد** – جديد في الصحيفة وليس جديد في المجتمع القبلي آنذاك – لا تكراراً لبعض البنود السابقة بصيغة أخرى.

فهو هنا ينفرد، دون كل البنود، بطرق موضوع التوارث بكل وضوح بين المؤمنين من المهاجرين والأنصار الموالين لبعضهم، وهو ما يعيدنا إلى موضوع المؤاخاة التي قررها الرسول(ص) فآخي أي حالف، بين المهاجرين والأنصار. كما ينطوي البند أيضاً، نظرياً على الأقل، على علاقة الولاء بين المسلمين واليهود بصفتهم مؤمنين.

الحلف والمؤاخاة

سبق وأن رأينا ان الحلف أمر مقرر في الصحيفة، ولا تحجره، اللهم أنها تضع الشرط الوارد في البند (٥). أما مكانة الحلف في التفكير السياسي الإسلامي، فقد جرى الإختلاف إزاءه؛ فبعضهم يجيز الحلف وبعضهم لا يجيزه. والجميع يبنون اجتهاداتهم على تفسير لحديث الرسول (ص): "لا حلف في الإسلام وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدَّة"[٤٨]. وقد جاء هذا الحديث بصيغ مختلفة[٤٩]. وكذا ما نسب إليه (ص) عن حلف الفضول الذي قال فيه " ما أحب أن أنكثه وان لي حمر النعم "؛ أو " ولو دعيت به اليوم في الإسلام لأجبت"[٥٠]. كما يأتي في هذا السياق ما يروى عن أنس بن مالك عند ما سئل عن الأحلاف، حيث اخرج ذلك طائفة من الأئمة بطرق مختلفة لها نفس المضمون، نكتفي بأحدها عن الإمام مسلم : "حدثني أبو جعفر محمد بن الصباح ، حدثنا حفص بن غياث، حدثنا عاصم الأحول قال: قيل لأنس بن مالك: أبلغت ان رسول الله (ص) قال لا حلف في الإسلام؟ فقال أنس قد حالف رسول الله (ص) بين قريش والأنصار في داري[٥١]. ويورد صاحب "البداية والنهاية" ما يلي: "وقال الإمام احمد قرئ على سفيان، سمعت عاصماً عن أنس قال: حالف النبي (ص) بين المهاجرين والأنصار في دارنا. قال سفيان: كأنه يقول آخى"[٥٢] .

يتفق كل الفقهاء على أن أي حلف يقوم على العهود والمواثيق الجاهلية التي تتنافي وتعاليم الشريعة الإسلامية، فهو قطعاً حلف ينهى الإسلام عنه. بيد ان بعضهم يجيز الأحلاف القائمة على نصرة المظلوم وكل ما من شأنه تعزيز وتوطيد الروح الإسلامية[٥٣]، ولكن مع الاختلاف بشأن التوراث في الأحلاف كما أسلفنا[٥٤].

وإذا كانت علاقة التحالف قد وردت في الصحيفة ، فان المؤاخاة لم ترد بصريح النص . إلا ان المؤخاة، بصفتها إحدى علاقات الولاء، فهي مشمولة بالبند (٩). والسؤال هو: ما علاقة المؤخاة بالحلف؟ هل هي الحلف ذاته كما يقول، مثلاً، سفيان، من السابقين، وأطلس وحسن إبراهيم والشريف من المعاصرين، أم هي غير ذلك؟

قبل التطرق إلى علاقة المؤاخاة بالحلف، من المفيد إلقاء نظرة على ما يورده الدكتور جواد علي رحمه الله في "المفصل" في عنوانين، أحدهما "التآخي" والآخر: "إخاء القبائل". فتحت عنوان **"التآخي"** يقول: "تكون المؤاخاة بين الأفراد كما تكون بين الجماعات كالعشائر والقبائل. وهي تدعو إلى التناصر والمساعدة وتؤدي إلى الموارثة. وخير مثل على المؤاخاة ما فعله الرسول(ص) يوم مقدمه المدينة من مؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين لتوحيد الكلمة ويساعد بعضهم بعضاً"[٥٥].

وتحت عنوان **"إخاء القبائل"** يقول: "وإخاء القبائل هو إخاء اصطناعي، وان عدّه أهل الأنساب والأخبار إخاءاً حقيقياً من اقتران والدٍ بأم. فنحن نعلم في هذا اليوم ومن قراءتنا للكتابات الجاهلية ومن نقدنا وغربلتنا لأخبار أهل الأخبار والروايات وأهل الأنساب، ان التآخي هو في الواقع جوار، ونزول قبيلة بجوار قبيلة أخرى، أو نتيجة حلف تآخت قبائله واتحدت،

فعد تآخيها بالمعنى المفهوم من الأخوة أو حاصل تضخم قبيلة لم تعد أرضها يتسع صدرها لها، فاضطرت عشائرها وبطونها للتنقل والارتحال إلى مواطن جديدة وعدت نفسها لذلك من نسل تلك القبيلة"[٥٦].

ليس من مهمة هذا البحث التطرق لمختلف العلاقات القبلية في مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. لذلك لن نهتم بما أورده المؤرخ الكبير جواد علي إلا بما يمس موضوعنا حتى لا نميل بعيداً عما نحن بصدده. فعنده ان المواخاة، أو التآخي، علاقة تقع بين أفراد وكذا بين جماعات، في حين ان إخاء القبائل مقصور على العلاقة الجماعية، أي بين الأحياء القبلية فقط. الأمر الآخر، ان المؤاخاة تفضي إلى الموارثة بين المتآخين، في حين لا تنتهي علاقة إخاء القبائل إلى هذه النهاية. غير أننا لا نعرف ما إذا كان المؤرخ جواد علي قد أورد ما أورده بشأن المواخاة والموارثة الناجمة عنها انطلاقاً من حياة المجتمع القبلي قبل الإسلام، أم تراه استقى ذلك من علاقة المؤاخاة التي قررها الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار. ذلك انه من غير المعروف والمقرر الأكيد ان ثمة علاقة باسم المؤاخاة تتميز عن الجوار والحلف وكانت سارية في المجتمع القبلي قبل الإسلام. والمعروف ان "الأخ" هو ابن القبيلة فيقال " أخو بكر"، " أخو يربوع"، الخ ... كما يمكن ان يكون "الأخ" هو ذاك المنتمي إلى جماعة ذات ديانة أو عقيدة واحدة أو إلى جماعة ذات صفة واحدة. كما انه من اشتهر بصفة ما كالكرم والجود يقال له "أخو الكرم"، "أخو الجود"[٥٧] أو "أخو الشقاوة"[٥٨]. أما عند اليمنيين فالمؤاخاة، إلى يومنا هذا، هي الحلف. وليس هذا احتيالاً من قبل القبائل اليمنية، بعد ان منع أو بالأصح استبعد الإسلام الأحلاف القبلية القائمة على المصالح القبلية، بصرف النظر عما إذا كان ذلك متسقاً مع التعاليم الإسلامية أم لا.

نقول، ليس هذا احتيالاً باستبدال مفهوم الحلف بمفهوم "المواخاة" استبدالاً شكلياً في حين يبقى مضمون الحلف القبلي كما هو تحت غطاء المؤاخاة. ذلك أن مفهوم "المؤاخاة" كان موجوداً قبل الإسلام عند اليمنيين بمعنى "الحلف". وقد ورد في "القاموس السبئي" ان "أخون" تعني إخاء أو حلف، و"أخو" تعني آخي أو حالف و"أخ" تعني أخ، أخت، ابن العشيرة الواحدة، حليف[٥٩]. ولا زالت القبائل اليمنية تستخدم مفهوم "المؤاخاة" ("المواخاة") للتعبير عن علاقة "الحلف" القبلي إلى يومنا هذا في العديد من المناطق اليمنية. فهل كانت الأوس والخزرج تستخدم الاصطلاحين "المؤاخاة" و"الحلف" للتعبير عن ذات مضمون العلاقة التحالفية القبلية؟ لا نستبعد ذلك، خاصة وأن الحيين ينتسبان إلى اليمن، ولربما احتفظا بالاصطلاح ("المواخاة") مستخدمته جنباً إلى جنب مع اصطلاح "الحلف". والحقيقة أن ما نعرفه عن علاقات التحالف، لدى كل القبائل العربية، لهو من الشحة بحيث لا يمكننا الزعم بأنه يكفي لصياغة قواعد عامة كافية تغطي كل أصناف التحالف في طول شبه الجزيرة العربية وعرضها. ونعتقد ان ما أورده أهل الأخبار عن الأحلاف القبلية ليس إلا جزءاً يسيراً من مجمل قواعد وأشكال الأحلاف القبلية وطرقها وطقوسها وخط سير تطورها.. وهلم جرا ..كما نرجح ان ما بأيدينا من معلومات عن الأحلاف القبلية ليست إلا بعضاً من معلومات عن الحلف القبلي.

ومع ذلك، ليست "المؤاخاة" التي قررها الرسول (ص) مطابقة تماماً للعلاقة التحالفية القبلية بكل سعتها وعموميتها. وبتقديرنا نجدها - مع الفارق - أقرب إلى الحلف الفردي المتعارف عليه منه إلى أية علاقة قبلية أخرى وفق المعلومات التي بأيدينا. وإذا كان بعض الفقهاء أو المؤرخين

(يتحرجـون؟) مـن إطـلاق مفهـوم "الحلـف" علـى المؤاخـاة، أو هـم لا يحبـذون ذلك، فان هـذا الموقـف لا يقـدم ولا يـؤخر مـن حقيقـة الأشـياء، فـلا يلغـي طبيعـة علاقـة المؤاخـاة وصـلتها الحميمـة بعلاقـة الحلـف القبلـي المعهـود. وحتـى لا نميـل كـثيراً عـن موضـوعنا، نكتفـي بالإشـارة إلى **المقارنـة التاليـة** لنـستوضح منـاطق الاتفـاق ومنـاطق الاخـتلاف بـين الحلـف والمؤاخـاة (حـسب المتـاح مـن المعلومات):

- يعقـد الحلـف بـين أطـراف حاضـرة في المكـان والزمـان. أمـا في المؤاخـاة، فقـد آخـي الرسـول(ص) بـين بعـض الحاضـرين وبعـض الغـائبين، كمـا هـو بـين جعفـر الطيـار رضـي الله عنـه ،الـذي كـان في الحبـشة مهـاجراً، وبـين معـاذ بـن جبل الذي كتن حاضراً في يثرب[٦٠].
- لا يمكـن عقـد الحلـف القبلـي، عمومـاً، إلا بـين أفـراد أحـرار الإرادة مـستقليها. إذ يتعـذر عقـده بـين حـر وعبـد أو بـين مـستجير وآخـر .. أي بـين طـرفين إمـا فاقـدي الإرادة الذاتيـة، أو أحـدهما فاقـدها. وإذا كـان حلفـاً بـين غـير متكـافئين فيـستفيد المـولى الأعلـى مـن المـولى الأسـفل لقـاء حمايتـه لـه، أو ان يكـون المـولى الأسفل قد توفرت له شـروط مكنتـه مـن عقـد الحلـف المتكـافئ أطرافـه. أمـا في المؤاخاة فقـد تم العقـد بـين بعـض المعـتقين (بفـتح التـاء) مـن المهـاجرين وبـين بعـض الأنـصار الأحـرار. وكـان المـستفيد ماديـاً ومعنويـاً في الـدنيا هـم هـؤلاء المعـتقين. ولكـن في نفـس الوقـت لم يكونـوا في حكـم المـولى الأسـفل في عقـد المؤاخـاة، بـل طرفـاً كفـؤاً متـساوياً مـع الطـرف الكـفء الآخـر. ومـن المعـتقين الذين آخي بيـنهم الرسـول (ص) وبـين بعـض الأنـصار بـلال بـن ربـاح مـولى أبي بكر الصديق رضي الله عنـه الـذي تـآخى مـع أبـي رويحـه عبـد الله بـن عبـد

الرحمن الخثعمي من الأنصار[٦١]. ويذكر ان المؤاخاة قد حدثت أيضاً بين المهاجرين فكانت بين بعض المسلمين وعبيدهم[٦٢].

- يعقد الحلف القبلي باتفاق حر الإرادة بين أطرافه التي تختار هي بعضها البعض دون إملاء من أحد، بينما في المؤاخاة لم يتحقق هذا الشرط الرئيسي للحلف. فقد كان الرسول (ص) هو الذي يقرر عقد المؤاخاة وهو الذي اختار " الأخوين " المتآخين، في بداية عقدها على الأقل. وإذا كانت ثمة حالات تم فيها التآخي بالاختيار الحر بين المتآخين وفقاً لدعوته (ص) " تآخوا في الله أخوين أخوين "، فان من قرر ذلك كان رسول الله(ص). أما من ذكرتهم كتب السير والأخبار فكلها كانت بتعيين منه صلوات الله عليه وسلم[٦٣].
- ليست المؤاخاة كالحلف الفردي ولا كالحلف الجماعي من حيث الشروط الرئيسية الخاصة بأطراف الحلف. فالمشهور ان الرسول(ص) عقدها بين خمسين أو خمسة وأربعين من كل من الطرفين، المهاجرين والأنصار، فآخي بينهم "أخوين أخوين". هنا تعتبر المؤاخاة فردية من حيث أطرافها وتبعاتها، ولكنها علاقة جماعية في جوهرها ومبدئها ومبرر عقدها.

بهذا الشأن، من المهم الإشارة إلى انه لو كانت المؤاخاة حلفاً تقليدياً فقط، لاكتفى الرسول (ص) ببيعة العقبة الآخرة باعتبارها عهداً بين المهاجرين من قريش والأنصار من يثرب، أي حلفاً جماعياً بين طرفين يكفل الرسول(ص) طرف المهاجرين، ويكفل النقباء الإثنا عشر الطرف الآخر. وإذا كانت بيعة العقبة المذكورة لا تفي بمتطلبات عهد المؤاخاة بموجب المستجدات، فقد كان بإمكان النبي (ص) ان يعقد عهد المؤاخاة بنفس الصورة والطريقة التي جرت بها بيعة العقبة. أي ان يمثل الرسول (ص)

المهاجرين، والنقباء الإثنا عشر (أو غيرهم) يمثلون الأنصار . إلا ان ذلك أيضاً لم يحصل .

يعود السبب الرئيسي، بتقديرنا، إلى أن الحلف القبلي التقليدي مطلوب منه الاتساق مع العلاقات القبلية السائدة، وأهمها هنا **العصبية القبلية** .. فكل ما يجري للفرد، وما يقدمه من التزامات للآخرين، حلفائه، ينعكس، بهذه الطريقة أو تلك، بهذا القدر أو ذاك، على جماعته القبلية والتي تتشكل وتصاغ حسب انتماء أولئك "الآخرين" الحلفاء. وفي حالة عجزه عن الوفاء بالتزاماته، إما لقصور ذاتي أو لحجم الالتزامات المترتبة .. فإن على الجماعة القبلية تغطية ذلك العجز بالوقوف معه ظالماً أو مظلوماً . وهذا بالضبط ما لم تفعله المؤاخاة. فهي عهود فردية أو "أحلاف فردية" في بعض سماتها ، إلا أنها لا تولّد تبعات عصبوية بين الطرفين ، بل تحاول التعايش معها وإلى جانبها، وان كانت تحمل في طياتها هدف إلغائها وتجاوزها!!

والملفت للانتباه هو غياب ذكر المؤاخاة لبقية المهاجرين مع ما يقابلهم من الأنصار؛ إذ لم تشر الأخبار إلى ذلك، مع العلم ان عدد المهاجرين كان أكثر من خمسين؛ والمعروف ان عدد المهاجرين في معركة بدر كان يربو على الخمسين كثيراً. أم ترى ان ذكر أولئك الخمسين ما هو إلا دلالة أو إشارة إلى علاقة المؤاخاة التي شملت كل المهاجرين، فلم تذكرهم كتب السيرة والأخبار لكثرتهم، واكتفت بذكر الخمسين؟ وهل آخي الرسول (ص) بينهم، أم انه ترك لهم حرية الاختيار؟ والى متى ظلت المؤاخاة تعقد؟ بعضهم يقول ان المؤاخاة انقطعت بعد بدر. ولكن ذلك قد يكون مرده إلى انقطاع التوارث بين المتآخين، لا إلى انقطاع المؤاخاة ذاتها. أم انها فعلاً انقطعت بعد حين،

لقوله تعالى "المؤمنون إخوة"، وبالتالي لا حاجة لعقدها إذا كانت قد تقررت من لدنه عز وجل .. لا رأي قاطع[٦٤]!

-عند عقد الحلف تقام بعض الطقوس والشعائر لتضفي هالة من التقديس للعهد المبرم، ولترمز إلى الحالة الجديدة التي تنتقل إليها أطراف الحلف. من ذلك ان يغمس المتعاقدون أيديهم في الدم أو في الطيب، أو ان يوقدوا ناراً، الخ . . كما يؤدي المتعاقدون قسماً توكيداً للعهد وشدّه. وتورد مؤلفات أهل الأخبار بعض الصيغ للقسم مثل "دمي دمك وهدمي هدمك وثأري ثأرك وحربي حربك وسلمي سلمك وترثني وأرثك وتطلب بي وأطلب بك وتعقل عني وأعقل عنك"[٦٥].

ليس بالضرورة ان يتفق كل الحلفاء في مختلف أحلافهم على هذا القسم بالضبط، بل ربما اتفقت الأطراف على قسم آخر لا يتضمن إلا بعض ما جاء في القسم أعلاه، أو ان تتفق على أمور غير ما جاء به النص المذكور. أما في المؤاخاة فلم نعثر على أي قسم، ولا على أية طقوس جرت بين المتآخين.

-تختلف المؤاخاة عن الحلف القبلي من حيث المضمون. ولعله يكفي القول ان المؤاخاة كانت عقداً على الحق والمواساة والتناصر.. مع امتلاء مفهوم " الحق " و" النصرة " و" التناصر " بمضمون لا يتطابق بمجمله مع مفهوم " الحق " بالمعنى الأخلاقي القبلي، وإنما فيه من العناصر التي لا تتفق، بل تتعارض بشدة والعرف القبلي.

أما ان تشترط المؤاخاة ان يكون الإسلام هو العقيدة التي يؤمن بها أطرافها، وهو الشرط الأولي لعقد المؤاخاة، فهذا هو الجديد أيضاً والمهم الذي جاءت به المؤاخاة. ذلك ان الحلف القبلي، الفردي والجماعي،لم يكن ليشترط وحدة الدين بين أطرافه.وأحلاف يثرب بين اليهود والأوس

والخزرج خير دليل على ما نقول. إلا ان ذلك لا يعني، بالضرورة، انعدام الأحلاف المنعقدة على الأساس الديني في كل شبه الجزيرة العربية.

كان الحلف القبلي تكفيه توفر المصلحة. ولابد من الإشارة إلى أن المؤاخاة كانت جزءاً من منظومة متكاملة من القيم التي بدأ الرسول(ص) إرساءها في يثرب لنشأة الأمة الجديدة. هذا، في حين ان الأحلاف القبلية هي من مكونات الحياة القبلية الخالية من الآفاق الواعية التي يصيغها لها زعماؤها، انطلاقاً من مكونات الحياة ذاتها. كان الحلف القبلي من العلاقات الاجتماعية لحياة تفتقد إلى ما ينظمها وينسقها باتجاه عام ما..

كان الحلف القبلي، عموماً، علاقة عفوية؛ بينما المؤاخاة علاقة هادفة واعية ترمي إلى تحقيق حياة أخرى وتصبو إلى آفاق اجتماعية مرسومة مبدئياً .. ذلك ما ميز بشدة المؤاخاة عن الحلف القبلي المعهود.

إن مقارنة بين مضمون قسم الحلف القبلي، والذي يمثل خلاصة ما تتفق عليه أطراف الحلف، وبين عهد المؤاخاة حسب ما تذكره الروايات، يدلنا على أهم ما جاءت به المؤاخاة من **جديد** في مضمون العهود – الأحلاف. ففي حين تتحدث الأحلاف القبلية الفردية عن العقل والثأر والسلم والحرب في المقام الأول، تتحدث المؤاخاة عن الحق والمواساة (إذا استثنينا التوارث). أي ان الحلف القبلي يتحدث عن التناصر والتآزر إبان النزاعات، في حين ان المؤاخاة تتحدث عن التآزر والمواساة في الحياة الجارية اليومية ، إضافة إلى التآزر إبان النزاعات بالطبع. وهنا يمكن أيضاً عقد المقارنة بين "البيعة الآخرة" (أو "الأخرى")، "بيعة الحرب"، والمؤاخاة. فالبيعة كانت عهداً (حلفاً) يقترب من مفهوم الحلف القبلي في مكوناتها – ولا أقول انها تتفق والحلف القبلي تماماً – حينما ننظر إليها باعتبارها عهداً يلتزم فيه الأنصار

بالدفاع عن الرسول (ص) داخل يثرب. أي أنها تتحدث عن التناصر إبان النزاعات الحربية بين الأوس والخزرج، كجماعة قبلية، والرسول (ص) ومن معه من قريش (في المحل الأول) وغيرهم من المهاجرين، كجماعة قبلية أخرى متحالفة، ضد من أراد بالرسول (ص) ومن معه شراً، ثم تأتي المؤاخاة لتستكمل هذا الإجراء (البيعة) بالتناصر على الحق والمواساة سواء إبان النزاعات أو خلال الحياة اليومية المعتادة، إضافة إلى التوارث بعد الممات. على ألا يغيب عن بالنا ان المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار لم تصل إلى حد "تفتيت وحدة المهاجرين" في الأنصار. فقد أشارت الصحيفة، كما رأينا، إلى اعتبار المهاجرين من قريش أحد الأطراف الرئيسية في الصحيفة، وبالتالي هم في يثرب، "على ربعتهم". وكما هو معروف ظل المهاجرون "جماعة واحدة" أمداً طويلاً...

ومع ذلك، فان ثمة ما **يجمع** بين الحلف القبلي والمؤاخاة، أكان ذلك من حيث الشكل أو المضمون. ونوجزه في مايلي:

- كان على الحلفاء إعلان حلفهم على الآخرين حتى يعلموا ذلك. فلا حلف سري. وهذا ما فعلته المؤاخاة؛ ولو أن الزمان والمكان كانا أكثر من زمان واحد ومكان واحد[٦٦].
- في الحلف الفردي يشترك الحلفاء في ميراث بعضهم البعض، حيث يأخذ الحليف سدس تركة حليفه المتوفي[٦٧]. وهنا تتكرر هذه القاعدة في المؤاخاة، ولو أن المقدار غير معلوم. مع التذكير بان بعضهم، مثل الطبري كما أسلفنا، ينكرون أن تكون المؤاخاة قد تضمنت التوريث.
- في بعض أصناف الحلف القبلي يجري شرط اقتصادي لضمان سريان الحلف كما هو على سبيل المثال في الحلف بين بني يربوع وثقيف في

اقتسام ثمرة الطائف[٦٨]. هنا أيضاً في المؤاخاة، تشير بعض كتب أهل الأخبار والسير الى أن المهاجرين والأنصار اتفقوا على التقاسم على النحو التالي: "وقال البخاري أخبرنا الحكم بن نافع أخبرنا شعيب، ثنا أبو الزناد، عن الأعرج عن أبي هريرة، قال: قالت الأنصار: أقسم بيننا وبين إخواننا النخيل. قال: لا. قالوا: أفتكفوننا المؤونة ونشرككم في الثمرة ؟ قالوا : سمعنا وأطعنا"! ولكن ثمة من لا يقول بمثل ذلك بل يتعارض معه كما يفهم من ابن كثير نفسه[٦٩].

إذن، من عمومية طبيعة الحلف نقول ان المؤاخاة هي عهد، هي حلف، ولكنها **حلف من نمط جديد** حلف إسلامي، حلف عقيدي لا حلف قبلي. هي حلف ما فوق قبلي. ولا يرتكب المرء شبهة بقوله أن المؤاخاة هي حلف.. لأنها من وجهة نظر مفهوم "الحلف" وتعريفه تقع في نطاقه. ذلك ان الحلف هو عقد على التناصر والتآزر والمساعدة بين أطرافه . يقول ابن الأثير في "النهاية": "الحلف هو المعاهدة والمعاقدة على التعاضد والتساعد الاتفاق"[٧٠]. فكما هو واضح أن هذا التعريف يتضمن أي عهد يقوم على الاتفاق التعاون، بصرف النظر عن أصناف التعاون ومضمونه ومستوياته وحالاته. وعليه، بحسب هذا التعريف، تعتبر المؤاخاة حلفاً من هذا المنظور الشكلي.

قبل أن نفرغ من البندين (٥) و(٩)، تنبغي الإشارة إلى **علاقة اليهود بالموالاة**، عموماً، والمؤاخاة على وجه الخصوص .

إذا كانت المؤاخاة خالية من عنصر التوارث، كما سلفت الإشارة عن بعضهم .. هنا لا شي يعكر صفو البند ـ كما نكاد نجزم ـ إذا شمل مفهوم "المؤمنين" اليهود. وهذا يقودنا إلى خلاصة مفادها: إما أن المؤاخاة قد شملت

اليهود ولكنها لم تكن تتضمن التوارث بين المتآخين ، كما يذهب إلى ذلك بعضهم مثل الطبري وغيره. وهنا لا يضير البند شيء إذا ما صدر قبل بدر . وإما أن المؤاخاة شملت اليهود ، فيكون البند عندها قد صدر بعد بدر، أي بعد أن أُلغي التوارث بين المتآخين. ويبقى احتمال ثالث أن المؤاخاة شملت اليهود وان البند قد صدر قبل بدر ، ما يعني أن المتآخين من اليهود والمسلمين صح عليهم التوارث فيما بينهم، مثلهم مثل المتآخين المسلمين من المهاجرين والأنصار .. إلا أن مؤلفات أهل السيرة والأخبار سكتت عن ذلك وتجاهلته.. حتى بات احتماله أمراً من قبيل الفرضيات التجريدية.

ولكن ينبغي أن نتذكر أن البند (٩) ليس هو ذاته الذي قرره الرسول (ص) بشأن المؤاخاة ، ولكنه ، كما قدرنا ، "صدى" للمؤاخاة ضمن بقية البنود التي تطرقت للموضوع، وهي البنود (٤) ، (٥) ، (٦) ، (٧) و(٩).

قلنا إن البندين (٥) و(٩) لا يتحدثان مباشرة عن الحلف من حيث جواز عقده أو حله عموماً، لا بين المؤمنين بعضهم البعض، ولا بينهم وبين غيرهم. غير انه يستفاد، وبكل وضوح، ان عقد الحلف مع غير المؤمنين أمر غير جائز ولا ينبغي له أن يحدث، إذا جرّ ذلك ضرراً عليهم، لأنه يتعارض مع مبدأ التناصر والتآزر بين المؤمنين. فكيف يمكن تحقيق التناصر والتآزر إذا عقد المؤمن، فرداً كان أو جماعة، حلفاً يؤدي إلى الإسهام في تفكيك أواصر الوحدة والانسجام بينهم؟ والحقيقة ان العديد من نصوص البنود في الصحيفة يقود معناها إلى منع الحلف والتحالف إذا كان ذلك يتعارض ومصلحة المؤمنين، ويفل من عزيمتهم، سواء أكان الحلف بين المؤمنين بعضهم البعض، أو كان بينهم من جهة، وبين غيرهم من جهة أخرى.

بيـد أنـه لا يوجـد نـص صـريح يحجـر عقـد الأحـلاف. لا، بـل ان بعـض البنود تـدعو إلى عقـد بعـض أشـكال الحلـف (صـلح، موادعـة) كمـا هـو في البنـد (١١)، على سبيل المثـال، حتـى مـع غـير المـؤمنين، إذا عـاد ذلـك بـالنفع علـى أهـل الصحيفة، عدا الحلف مع قريش، كما سيأتي لاحقاً.

عـن التحـالف أيـضاً يتحـدث البنـد (٢٥)، فيقـوم بـصياغة **قاعـدة جديـدة** تخالف ما جرت عليـه العـادة في المجتمـع القبلـي. فمنـع البنـد تجـريم أو تـأثيم المـرء بحليفـه بقولـه "وانـه لم يـأثم امـرؤ بحليفـه وان النـصر للمظلـوم". فـإذا ارتكـب المـرء جريـرة بحـق أحـدهم (أو جماعـة بحـق جماعـة أخـرى) فـلا ينبغـي ان يؤخـذ الحليـف بتلـك الجريـرة. وهـذه القاعـدة الجديـدة علـى المجتمـع القبلـي تقـود إلى سلـسلة مـن النتـائج. فهـي، **مـن جهـة**، تجعـل كـل امـرؤ وكـل جماعـة (فخـذ، بطـن،..) مـسؤولاً عـن نفـسه في مـا يقـوم بـه، وبالتـالي ينظـر مليـاً في عواقـب أفعالـه وسـلوكه إزاء الآخـرين. وهنـا تأكيـد علـى المـسؤولية الذاتيـة للفـرد أو للجماعة. ومن جهـة **ثانيـة**، توجـه هـذه القاعـدة إحـدى الـضربات المؤلمـة القاسـية لعلاقات الأحلاف القبليـة فتفقـدها أهـم عنـصر مـن عناصـر مقوماتهـا ومـبررات عقدها وتبعـات مـا تقـوم بـه، بـصرف النظـر عمـا إذا كـان ذلـك العمـل قـد قـام على الحق أو الباطـل، وبـصرف النظـر عمـا إذا كـان المـردود سـلباً أو إيجابـاً، ربحـاً أو خـسارة. ذلـك ان قاعـدة الحلـف القبلـي المعروفـة ومـبرر قيامـه هـو ان يتـآزر الحلفـاء ويـشتركون في المغـنم والمغـرم. وقاعـدة البنـد (٢٥) تبطـل هـذا المكـون والدافع الأساسي للحلف القبلي.

من جهـة **ثالثـة**، تـضع هـذه القاعـدة جانبـاً مـن جوانـب مفهـوم "العـدل" في الإسـلام داخـل علاقـة التحـالف القبليـة. فالمبـدأ الـذي تتـضمنه عبـارة "ان النـصر للمظلـوم" يقـود بالـضرورة إلى الإلتـزام بوقـوف الحليـف ضـد حليفـه إن

كان هذا الأخير هو الباغي، هو الظالم، وليس فقط التوقف عند حجب نصرته المؤيدة له على الباطل، مما يؤدي إلى شد وحدة الأمة الجديدة وإنضاج علاقات أعضائها .. أفراداً وجماعات وفق مبادئ إنسانية لا قبلية. على ان لا يغيب عن بالنا الأمر المهم الذي سبق وان أشرنا إليه، وهو الزمن الذي صدر فيه البند المعني. ذلك أننا نعلم ان الرسول (ص) طلب من حلفائه اليهود، وهم بني النضير، أن يعينوه على ردّ دية الكلابيين اللذين قتلهما عمرو بن أمية الضمري[٧١]. وهذا الطلب بحد ذاته لا يتفق ونص البند (٢٥). فوفق البند المذكور لا ينبغي ان يقدم بنو النضير أي شيء حيال ما أقترفه الضمري بحق الكلابيين الذين كانا في جوار الرسول (ص) دون ان يعلم بذلك القاتل. وعليه، فان هذا البند إذا صدر فعلاً، يكون قد صدر بعد هذه الحادثة، أي بعد وقعة بني النضير في السنة الرابعة للهجرة. أما إذا صدر البند (٢٥) قبل هذا التاريخ، فيعني انه لم يكن قاعدة يسير عليها الناس، ولكنه، على الأغلب، دعوة مفتوحة للآخرين لكي يتفقوا عليها ولو أنها لم تكن ملزمة بعد، أو أنها كانت سارية بين المسلمين فقط، أو ان للحكاية أساساً آخر،كما يذهب إلى ذلك أكرم العمري الذي يشكك بهذه الرواية، فيعتقد ان الرسول (ص) ذهب إلى بني النضير ليستوضح منهم عن كيفية دفع الديتين، وليس ليعينوه في دفعهما[٧٢].

الجوار

تتحدث بضعة بنود في الصحيفة عن الجوار، فتمس منه هذا الجانب أو ذاك. وهذه البنود هي: (٨)، (١٤)، (٣١)، ثم : (٢٨)، (٢٧)، (٢٩) و(٣٩) (وهذا الترتيب للبنود حسب تناولنا لها).

البنـد(٨). يـنص البنـد علـى " ان ذمـة الله واحـدة يجـير علـيهم أدنـاهم " وجـاء في بعـض الأحاديـث ".. يـسعى بهـا أدنـاهم ". وعنـد آخـرين: " المـسلمون تتكافأ دمـاؤهم، وهـم يـد علـى مـن سـواهم، يـسعى بـذمتهم أدنـاهم، ويـرد علـى أقصاهم "[٧٣].

فعلى إيجازه، يـأتي البنـد (٨) قبـل غـيره في شموليتـه، قياسـا إلى غـيره مـن بنـود الجوار.

والجوار، لغة، من أجـار يجـير جـواراً، وهـو حمايـة وإيـواء مـن جـاء إليـك طالبـا الأمـان، مـستجيرا بـك[٧٤]. فهـو أحـد جوانـب أو أحـد مـستويات أو أصـناف علاقـة الـولاء؛ ولهـذا يقـال" ولاء جـوار". ولمكانتـه الرفيعـة في المجتمـع القبلـي، تغنى بـه الـشعراء والخطبـاء، واشـتعلت بـسببه العديـد مـن النـزاعات والمعـارك. وفيمـا يخـص يثـرب، فـإن "حـرب حاطـب "بـين الأوس والخـزرج ليـست بغريبـة عمن هو مهتم بالموضوع، كمثال على مكانة الجوار في مجتمع يثرب آنذاك[٧٥].

ينقـسم البنـد (٨) إلى قـسمين: **الأول**، عـن مـصدر الجـوار في فهـم الـصحيفة ونظرتهـا. فالبنـد يـنص علـى أن ذمـة الله واحـدة[٧٦]، أي ان جـواره وأمانـة عهـده واحـد لا يـتغير إزاء المـؤمنين ولا يتجـزأ إلى أقـسام وفـروع ومستويات متباينـة متفاوتـه، لا عـبر الزمـان ولا عـبر المكـان. وكـذا الأمـر مـع ذمـة رسـول الله (ص)، حيـث جـاء في آخـر بنـد في الـصحيفة "أن الله جـار لمـن بـر واتقـى ومحمـد رسـول الله". والقـسم الثـاني مـن نـص البنـد (٨)، يطـرق مـن لـه الحـق في الإجـارة فيحـددها، أو لعلـه الأصـح أن نقـول :فيعممهـا بـ"يجـير علـيهم أدناهم"، أي يحـق لهـذا "الأدنـى" مـنح جـواره (ذمتـه، أمانـه)، مثلـه مثـل أي فـرد منهم مهمـا دنـت مكانتـه. فالبنـد (٨) يوضـح ان مـصدر العهـد والذمـة في الجـوار لـيس الحـسب ولا النـسب ولا الثـروة ولا أي عامـل مـن عوامـل المكانـة الرفيعـة

في معايير المجتمع القبلي. فمصدر الذمة هو الله سبحانه وتعالى. وبهذا فهو (البند) يضع علامة مساواة بين كل المؤمنين بصدد أهليتهم وحقوقهم في منح الجوار للغير. ولا فرق ما إذا كان المجير رجلاً أم امرأة، حراً صريحاً أم عبداً أم معتقاً أم حليفاً؛ أي لا فرق ما إذا كان مولى أعلى أم مولى أسفل، زعيماً كان أم من السواد. وبهذا البند، لا يحتاج المؤمن إلى أية توصية أو صك يخوله صلاحية وحق منح الأمان لغيره؛ فالأهلية مستوفاة من كونه مؤمناً ومن أهل الصحيفة.

تفسر "أدناهم"، احيانا، بـ : أقلهم عدداً، وهو الواحد؛ وأقلهم رتبة وهو العبد"[٧٧]. وعليه، يمكن القول دون أدنى تردد، ان البند (٨) صاغ علاقة الجوار بصورة يرفعها إلى مستوى أعلى مما هي عليه في المجتمع القبلي، على الرغم من مكانتها السامية فيه حينما: أولاً، جعل الأهلية غير خاضعة للعلاقات القبلية أو العلاقات الاجتماعية المتغيرة، ولمستوياتها المتقلبة. وثانياً، حين قطع الطريق على أي تفسير أو تأويل يحاول العمل على إعادة مصدر منح حق الجوار وأهليته إلى فئة أو فئات وحجبه عن فئة أو فئات أخرى؛ فقال بحق العبد أو أية مرتبة اجتماعية (أدنى من عبد؟) في منح الأمان ومنع خفر ذمته من قبل أي كان، وحيال أي كان، إذا لم يكن ذلك يضر بالمصلحة العامة لأهل الصحيفة. وقد تعزز هذا البند فيما بعد بقوله تعالى:"وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون"(التوبة،٦). بهذا النص القرآني بات الجوار حقاً وواجباً، بعد ان كان الجوار حسب البند (٨) حقاً فقط.

إذن، كان من المفروض أن لا يثار أي جدل أو خلاف بصدد هذا الموضوع. ولكن الذي حصل ان تعددت الاجتهادات، فأثمرت في بعض آراء

يلخصها لنا الإمام القرطبي فيقول: "ولا خلاف بين كافة المسلمين أن أمان السلطان جائز لأنه مقدم للنظر والمصلحة، نائب عن الجميع في جلب المنافع ودفع المضار. واختلفوا في أمان غير الخليفة. فالحر يمضي أمانه عند كافة العلماء ، إلا ابن حبيب قال: ينظر الإمام فيه وأما العبد فله الأمان في مشهور المذهب وبه قال الشافعي وأصحابه وأحمد وأسحق والأوزاعي والثوري وأبو ثور وداود ومحمد بن الحسن. وقال أبو حنيفة: لا أمان له، وهو القول الثاني لعلمائنا، والأول أصح لقوله (ص): "المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم" قالوا، فلما قال أدناهم جاز أمان العبد وكانت المرأة الحرة أحرى بذلك ولا اعتبار بعلة "لا يسهم له". وقال عبد الملك بن الملجشون: لا يجوز أمان المرأة إلا أن يجيز الإمام، فشذ بقوله عن الجمهور. وأما الصبي فإذا أطاق القتال جاز أمانه لأنه من جملة المقاتلة ودخل في الفئة الحامية. وقد ذهب الضحاك والسدي أن هذه الآية (وإن أحد من المشركين استجارك) منسوخة بقوله: " فاقتلوا المشركين". وقال الحسن: هي محكمة سنة إلى يوم القيامة[٧٨]. ومن القائلين أنها آية محكمة الإمام الطبري[٧٩]. ومن هذه الآية يستخلص الإمام القرطبي قاعدة يقول فيها أن الاستجابة لطلب الجوار، كما هي تنطبق على من أراد سماع قول الله تعالى وتعاليم الإسلام، كذلك تنطبق أيضا على التاجر القادم ليبيع. فأما الإجارة لغير ذلك فإنما هي لمصلحة المسلمين والنظر فيما تعود عليهم به منفعته"[٨٠].

وإذا ما أردنا "استكمال" أهلية من له الحق في الأمان، فلا بد من التطرق إلى موقع الإمام أو الحاكم حيال حق الجوار لغيره وسلطته هو على هذا الحق. فبالإضافة إلى ما ورد آنفاً عن الإمام القرطبي، من الضروري تسليط مزيد من الضوء على هذا الجانب المهم. فالبند كما هو واضح

وأسلفنا، لا يقيد حق الجوار بأي قيد كان سوى أن يكون المجير من جماعة المؤمنين كما هو في البند (٨)، أو من جماعة المسلمين كما بيّنا من نصوص أخرى غير نصوص الصحيفة. أما أن يتخلى المؤمن (أو المسلم) هو بذاته عن حقه هذا، فلا يتمسك به ويزاوله عند الحاجة خوفاً من هذا أو ذاك من ذوي السلطان، و/ أو من تبعات إجارته الآخرين، فهذا مالا ينص عليه البند. إذْ لا إشارة في البند على أن هذا الحق هو واجب في نفس الوقت، وانه فرض على المؤمن ملزم بأدائه . كذلك لا يشير البند (٨) إلى علاقة هذا الحق بالمؤمن القوي ولا بالمؤمن الضعيف. ولا نناقش هنا ما إذا كان البند سهل التحقيق او صعبه في ظل الشروط الاجتماعية المتغيرة. ما ينبغي الحديث عنه هنا هو أن حق الجوار الممنوح للمؤمن المنتمي للأمة الجديدة بموجب البند(٨)، هو حق ثابت. أما الكيفية التي جرى بها التأويل والتفسير، وتعليق هذا الحق حيال أفراد الأمة من قبل بعض الأئمة، وتجييره لصالح ذوي السلطان والحكم فهو من أمور الإجتهاد المعرضة لرياح الخطأ والصواب .

على أن لبعض ما جرى في عهد الرسول (ص) بهذا الشأن قيمة غاية في الأهمية. فلننظر فيه خاصة وأنه من الثابت الصحيح الذي لم يشك فيه أحد أو يضعفه حسب علمنا، وله علاقة مباشرة بما جاء في "بنود الجوار" في الصحيفة .

المناسبة **الأولى** هي جوار ابنة الرسول (ص) ، زينب رضي الله عنها، لزوجها أبي العاص حينما استجار بها .. آنذاك أعلنت زينب جوارها له عند صلاة الصبح. فبعد أن كبّر " الرسول (ص) وكبر الناس صرخت زينب من بابها أو من صفة النساء قائلة: أيها الناس، إني قد أجرت أبا العاص ابن الربيع ، قال: فلما سلم الرسول (ص) من الصلاة أقبل على الناس

فقال: "أيها الناس هل سمعتم ما سمعت"؟ قالوا: نعم. قال: " أما والذي نفس محمد بيده ما علمت بشيء من ذلك حتى سمعت ما سمعتم. إنه يجير عليهم (أو على المسلمين) أدناهم. وقد أجرنا من أجرت"[٨١].

فالرسول (ص) هنا يجيز (بالزاء المنقوطة) إجارة ابنته زينب، ليس لأنها بنت رسول الله (ص)، ولكن انطلاقاً من حقها الثابت في ذلك بصفتها مؤمنة، وبمعزل عن أنها كانت بنت رسول الله(ص). ولهذا بلّغ الرسول (ص) المصلين آنذاك وذكّرهم أنه يجير عليهم أدناهم، ليلفت الانتباه، حسب تقديرنا، إلى أنه يجيز إجارة ابنته باعتبارها من أمة المؤمنين، مهما كانت منزلتها:حرة أم أمة، شريفة أم من العامة.

المناسبة **الثانية** حدثت مع أم هاني أخت علي ابن أبي طالب، رضي الله عنه، عندما أجارت في يوم فتح مكة اثنين من أحمائها من بني مخزوم، هما الحارث بن هشام وزهير بن أبي أمية بن المغيرة (أو عبد الله بن أبي ربيعة)، وحالت بينهما وبين أخيها الذي هدد بقتلهما؛ فأقفلت الباب عليهما وخرجت على رسول الله (ص) وأخبرته بأنها قد آمنت الرجلين وما حصل من أخيها علي أبن ابي طالب. فقال الرسول الله (ص)" قد أجرنا من أجرت"[٨٢].

تنطوي هاتان الواقعتان على أبعاد رئيسية مهمة ومفهومة وواضحة، وعلى أخرى عصية على التفسير، سنتعرض لها لاحقا. والخاصة الرئيسية الواضحة من هاتين الواقعتين، أن حق الجوار للمسلم أمر مقرر نظريا وعمليا من سنتة عليه الصلاة والسلام، ويجب على المسلم التمسك به ومزوالته عند الإقتضاء دون الإستئذان من أحد؛ وعلى الحاكم الإستجابة له وإسناده بما يحتاجه من قوى معنوية ومادية اذا كان ذلك ، بالطبع، لا يتعارض

مـع المـصلحة العامـة. (ولـو أن : "المـصلحة العامـة "، وكيفيـة فهمهـا وإمكانيـة تكييفهـا حـسب طلـب الحـاكم، هـي النافـذة الـتي منهـا يمكـن للحـاكم وبطانتـه "تفـصيل" التعامـل مـع هـذا الحـق وصـياغته وفقـاً لمـصلحته إن كـان لا يراقـب الله في حكمه) .

تتحـدث الواقعتـان عـن الإجـارة مـن قبـل المـسلم للكـافر مـع تـضمين ذلـك "طلـب مـا" إلى الرسـول (ص) بهـذا الـشأن. فهـل كانـت صـرخة زينـب بمثابـة الطلـب إلى أبيهـا رسـول الله للموافقـة علـى إجارتهـا زوجهـا، أم هـو مجـرد إشـعار للآخرين بأن لايؤذيه أحد لأنه بات في حماها بإجارتها إياه؟

مـا نرجحـه أن صـيحة زينـب كانـت تبليغـا للقـوم بـأن العـاص ابـن الربيـع قـد اسـتجار بهـا وأنهـا قـد أمنتـه علـى روحـه. وقولـه (ص) أمـام القـوم بأنـه: " يجـير علـيهم أدنـاهم " تـذكير للقـوم بـأن مـا فعلتـه ابنتـه لهـو حـق مـن حقوقهـا باعتبارها من " جماعـة المـؤمنين ". وكـذا الـشأن مـع مـا فعلتـه فلختـه (أم هـاني). ويبـدو أن هـاتين الـواقعتين وشـبيهاتهما قادتـا بعـض الأئمـة المجتهـدين إلى تعليـق الجـوار أو بعـض حالاتـه بأجازتـه مـن قبـل الحـاكم. فمـع تقـديرنا لـذلك ،إلا أن الحاجـة ضـرورية هنـا للتمييـز بـين رسـول الله (ص) ومكانتـه الإسـتثنائية، وبين أي حاكم آخـر. فهـو، أولا وقبـل كـل شـيء، لـيس حاكمـا فقـط، ولكنـه قبـل ذلـك رسـول الله ! ومـا يـسري عليـه لا يمكـن أن يـسري علـى أي حـاكم آخـر..ولا مجـال، بـالطبع، المقارنـة بينـه وبـين- والعيـاذ بـالله ! - أي حـاكم أو قـاض أو مجتهد أو خلافه .

ذلـك مـن بـديهات الأمـور، ولا يجهلـها أو يتجاهلـها إلا جاهـل أو مـستهتر لغرض في النفس . .

هذا، ناهيك عن أن ما أشرنا إليه كان يجري في لحظة كان التشريع لم يزل بعضه غير ثابت وينسخ. فكانت موافقة الرسول(ص) على الإجارة في الحالتين سالفتي الذكر، بتقديرنا، تأكيداً لحق مقرر للمؤمنين وليس طلباً بحاجة إلى إجازة من الحاكم أو من ينوبه.

كان الطلب إلى رسول الله (ص) في بعض ما كان مقررا ، أمراً تفرضه جملة الظروف والشروط الواقعية و- تكراراً - مكانته (ص).

ولكن ثمة حالات كان المجير فيها يطلب الإذن من رسول الله (ص) بصورة واضحة دون تأويل أو تفسير. أي أن المجير لا يعلن إجارته على الملأ، ولا يجير على الناس، كما فعلت زينب وأخت علي رضي الله عنهم، إلا بعد إذن وموافقة الرسول (ص) العلنية. حالة كهذه حصلت مع عثمان بن عفان، رضي الله عنه، مع كاتب الوحي السابق المرتد والمهدور دمه آنذاك، عبد الله بن مسعود بن أبي سرح. فالرسول (ص) عفا عنه بعد أن قبل الشفاعة التي تقدم بها عثمان، أخو ابن أبي سرح من الرضاعة[٨٣]. ولو أن ذلك ، بتقديرنا، ليس علاقة استجارة وجوار بالمعنى الواضح للمفهوم .. مع أنه ذو علاقة واضحة به .

أما الحادثة التي تنطوي على المغزى البليغ بشأن علاقة الجوار ، ما كان من أمر خالد ابن الوليد وعمار ابن ياسر في سرية بعثها رسول الله (ص) عليها خالد بن الوليد ، " فساروا قبل القوم الذين يريدون، فلما بلغوا قريباً منهم عرّسوا[٨٤]، وأتاهم ذو العُيَيْنتينْ فأخبرهم، فأصبحوا قد هربوا، غير رجل أمر أهله فجمعوا متاعهم، ثم أقبل يمشي في ظلمة الليل حتى أتى عسكر خالد، فسأل عن عمار بن ياسر، فأتاه فقال: يا أبا اليقظان، إني قد أسلمت وشهدت أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، وإنّ قومي لما

سمعوا بكم هربوا، وإني بقيت، فهل إسلامي نافعي غداً، وإلا هربت ؟ قال عمار: بل هو ينفعك ، فأقم. فأقام، فلما أصبحوا أغار خالد فلم يجد أحداً غير الرجل، فأخذه وأخذ ماله. فبلغ عماراً الخبر، فأتى خالداً، فقال: خلّ عن الرجل، فإنه قد اسلم، وهو في أمان مني. فقال خالد: وفيم أنت تجير؟ فاستبّا وارتفعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأجاز أمان عمار، ونهاه أن يجير الثانية على أمير. فاستبّا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال خالد: يا رسول الله ، أتترك هذا العبد الأجدع يسبني؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا خالد، لا تسبَّ عماراً، فإنه من سب عماراً سبه الله، ومن أبغض عماراً أبغضه الله، ومن لعن عماراً لعنه الله. فغضب عمار فقام، فتبعه خالد حتى أخذ بثوبه فاعتذر إليه، فرضي عنه"[٨٥].

للحادثة المشار إليها أعلاه أكثر من مغزى، أهمها بهذا الصدد، أن التصرف الذي صدر عن عمار بن ياسر بإجارته الرجل المذكور في الحادثة، ما كان له ان يصدر إلا عن معرفة أكيدة منه بحقه في الجوار بصفته مسلماً، وبصرف النظر عن مكانته في الجماعة التي هو فيها، أي في السرية المذكورة، سواء أكان قائداً أم فرداً عادياً، وبصرف النظر أيضاً عما إذا كان حراً صريحاً أم عبداً أم أي صنف من أصناف الموالي.. عند عمار بن ياسر: يكفيه أن يكون مسلماً وحسب حتى يجير! هذا **أولاً**. **ثانياً**، أن حق الجوار حق مقيد في بعض الظروف، فيمكن حجبه عن العامة إذا كانت المصلحة العامة قد اقتضت ذلك، على شرط أن تتوفر في القائم بأمور المسلمين حرصه وسلامة مقصده.

بشأن **الأطراف** التي يتوجه البند (٨) إليها ، فهو لا يشير إلى ذلك. ولكن من البنود السابقة عليه، وكذا من البند (٩)، نخلص إلى أنه موجه إلى

المؤمنين عموما لأن كل بنود الفقرة الثانية تتوجه إلى المؤمنين وليس إلى المسلمين بالتحديد. وعليه يفهم من ذلك حق اليهود إعطاء الأمان والعهد به. أما في النصوص التي يتوجه النص فيها إلى المسلمين بالتحديد. فهو، على الأرجح، نص متأخر مثله مثل العديد من النصوص التي تبدل فيها" المؤمن " أو "المؤمنون " بـ" المسلم "أو "المسلمين" .. وقد عالجنا ذلك فيما تقدم فلا حاجة للتكرار.

الجوار وقريش

بصدد الجهة التي يعطى لها الأمان بالجوار، لا يشير البند (٨) إلى ذلك. أيسري على المؤمنين فيما بينهم فقط أم عليهم وعلى غيرهم ؟ نجد الرد على البند (٨) في بنود أخرى، ولكن ليس بصورة كاملة ومفصلة ولا هو بصورة مباشرة. ومع ذلك يمكن استخلاص قاعدة عامة أو مبدأ عام من تلك البنود، وهي بالتحديد البندان (١٤) و(٣١). ينص **البند(١٤)**: " وانه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن " .

ينص **البند (٣١)**: " وانه لا تجار قريش ولا من نصرها " .

نستبق القول إلى أنه من غير المعروف، أو قل لم نعثر على عهد بين الرسول (ص) وقريش يتضمن نصاً يلغي مضمون البندين (١٤) و(٣١)، إلا ما كان من صلح الحديبية الذي تنص بعض أحكامه على عدم التعرض لأي طرف من قبل الطرف الآخر لأنهما " اصطلحا على وضع الحرب عشر سنين يأمن فيه الناس ويكف بعضهم عن بعض "[٨٦]. وكان جوار زينب لزوجها قبيل فتح مكة حسب أغلب الروايات، وعلى وجه التحديد في جمادي الأولى سنة ستة للهجرة حينما أعترضته سرية زيد بن حارث إلى العيص.

هـذا، في حـين أن "صـلح الحديبيـة" كـان بعـد هـذا التـاريخ ببـضعة شـهور .. في أواخـر شـهر شـوال مـن العـام نفـسه. فالعلاقـة بـين سـريان نـص البنـدين (١٤)و(٣١) وجـوار زينـب لزوجهـا أمـر عـصي علـى التفـسير مـن قبلنـا، خاصـة وأن الرسول (ص) لم يقبـل فقـط إجـارة إبنتـه، ولكنـه أيـضا خيّر أعـضاء الـسرية الـتي غنمـت الأمـوال الـتي كانـت بقـافلة أبـي العـاص في ان يـستبقوها لـديهم أو ان يردوهـا إلى أبـي العـاص إن هـم رغبـوا أو قبلـوا بـذلك. فهـو (ص) لا يمـانع رد الغنيمـة إليـه. فردوهـا إليـه حتـى الحبـال والأدواة (أي الإنـاء الـذي يتوضأبه) [٨٧].

فـإذا كـان الحـدث قـد حـصل فعـلاً في الفـترة المـذكورة، فهـذا يعـني إمـا ان البندين لم يكونا قد صدرا أصـلاً، وإمـا صـدرا ثـم ألغيـا فيمـا بعـد وقبـل حـصول الحدث. الاحتمال الثالـث ان الحـدث ربمـا وقـع بعـد صـلح الحديـبية. وفعـلاً هـذا ما يذهب إليه بعضهم، بـان قـصة أبـو العـاص هـذه حـدثت بعـد صـلح الحديبيـة. فقـد جـاء في "زاد المعـاد" مـا نـصه: "زعـم موسـى ابـن عقبـة ان قـصة ابـن العـاص كانـت بعـد الهدنـة، وان الـذي اخـذ الأمـوال أبـو بـصير وأصـحابه، ولم يكـن ذلـك بـأمر رسـول الله (ص)، لأنهـم كـانوا منحـازين بـسيف البحـر، وكانـت لا تمـر بهـم عـير قـريش إلا وأخـذوها. وهـذا قـول الزهـري قـال موسـى بن عقبة عـن ابـن شـهاب في قـصة أبـي بـصير. ولم يـزل أبـو جنـدل وأبـو بـصير وأصـحابهما الـذين اجتمعـوا إليهمـا هنالـك حتـى مـر بهـم أبـو العـاص ابـن الربيع[٨٨].

كمـا يـثير البنـدان المـذكوران بعـض التـساؤلات بـشأن عـدم الاعـتراف مـن قبل المـؤمنين بـأي جـوار لقـريش يخلعـه عليهـا أي كـان، أكـان المجـير لهـذا فـردا أم جماعـة. وهـذا معنـاه، بـصريح العبـارة ، إقامـة "حالـة عـداء" ان لم تكـن "حالـة

حرب" مع كل من يجير قريش، أو بالتالي كل من يحالفها. فالبندان، عمليا، يدعوان إلى قطع العلاقات الطبيعية الودية بين قريش وغيرها من الأحياء التي لها علاقة ما معها، أو تربطها بها علاقة اقتصادية- تجارية بالدرجة الأولى، إضافة إلى علاقات أخرى دينية أو سياسية .. وهو أمر غاية في صعوبة مناله وتحقيقه .

يذهب بعضهم ال أن البند (١٤) ليس المقصود منه كل من يجير قريش لا على التعيين من العرب واليهود، داخل المدينة وخارجها، وإنما المقصود منه على وجه التحديد " اليهود الذين كان وادعهم الرسول (ص) ... فليس من موادعتهم ان يجيروا أموال أعدائه، ولا يعينوهم عليه "[٨٩]. إلا أن هذا التفسير يتعارض مع ما أسلفناه لسببين رئيسيين: الأول، انه كان بإمكان النص ان يتوجه مباشرة إلى اليهود ويذكرهم بالتحديد، كما فعل في البنود الخاصة باليهود فقط . والثاني، ان اليهود ليسوا من المشركين. ذلك ان مفهوم "الشرك"أوضح من أن يلتبس الفهم بصدده خاصة وأن الحديث يجري بشأن "المشرك" و"الموحد"،لا بشأن أشكال الشرك ومستوياته ..

فالبندان يجيئان **بقاعدة جديدة** في علاقات الجوار القبلية، وهي دعوة الآخرين والتعامل معهم من خلال دعوتهم بترك علاقتهم الودية مع الحي الفلاني الذي بات من الأعداء، مما يعني ، في الأخير ، دعوتهم إلى نقض عهودهم (الجوار، الحلف، حبال الجوار، إلخ ..) مع الحي المعني، وإلا باتوا في حكم الأعداء والخصوم!!

إن **المغزى الرئيسي** من هذين البندين هو ضرب حصار اقتصادي على قريش في العام الأول، على اعتبار أن ضرب الجوار والتحالف مع قريش، أي ضرب أو خلخلة "إيلاف قريش"، يجعل من قوافلها عرضة للنهب

والسلب، مما يؤدي، في النهاية، إلى شل رحلاتها إن لم يعطلها ويوقفها بالكامل .

بيد أن السؤال هو: كيف يمكن للرسول (ص) فرض مضمون هذين البندين على الآخرين الذين لا هم يعترفون بالدين الجديد، ولا هم يدينون له تحت أي تأثير أو تحت أية علاقة خاصة مع المؤمنين؟ ثم ما الفائدة من إصدار "قرارات" كهذه حتى تصدر في تلك الفترة المبكرة من هجرته (ص) إذا كان المؤمنون ، أو أهل الصحيفة عموما، غير قادرين على فرض هذا الأمر، مما يترتب عليه كسب عداوة كل تلك الأحياء ذات العلاقة مع قريش؟ ولكن، من ناحية أخرى، ما كان الرسول (ص) ان يقدم على هذه الخطوة إلا بعد دراساتها وفي أدق تفاصيلها، كما هي عادته من سيرته الشريفة. فكيف أصدر أو وافق على هذين البندين، وهو يعلم ان الخطوات العملية الضرورية لتحقيق مضمونهما بحاجة إلى أسباب القوة ..القوة التي لم تكن متاحة لإنجاز تلك الخطوات ؟

والحقيقة أننا لم نجد ما يمكن ان يوجهنا إلى التفسير المعقول، وبالحدود الدنيا للإمكانية الواقعية، لتحقيق مضمون البندين المذكورين. هذا، ناهيك عن المضار التي يجرانها بسبب هذا الإمكان البعيد في تحقيقهما. ولهذا السبب على ما يبدو، ذهب الدكتور حسن إبراهيم حسن معلقاً على البند(٣١) بقولة "لعله يقصد من دخلوا في الحلف من مشركي المدينة"[٩٠]. أي ان منع التعامل مع قريش، بما في ذلك منع إجارتها، موجه إلى "من دخلوا.." . بيد أن هذا الاحتمال، حتى وإن كان معقولاً، فهو لا يغطي كل" المساحة" التي يتحرك عليها البندان، وإنما يغطي جانبا محدودا منها هم " مشركو المدينة ". أما أن تنكمش كل المساحة إلى"منطقة مشركي المدينة"،

فهذا ضرب من التعسف في التفسير والتأويل. وإذا كان هذا التفسير صحيحا، فمن هو أكثر دقة وحرصا على كلامه منه صلى الله عليه وسلم ليحدد الأشياء بمسمياتها كما هي.

كما ان التفسير القائل بان المقصود هم اليهود، تفسير أبعد احتمالا ممن يقول ان المقصود هم المشركون .

وعموماً، لمعرفة ما إذا كان البندان هما فعلا جزءاً من الصحيفة ولم يدخلا فيما بعد، فإن الأمر بحاجة إلى مزيد من البحث للعثور على مادة تاريخية لازمة تمكن الباحث من دراسة تستقصي جملة المشكلة، حتى يتبين ما إذا كانا، حقاً، جزءاً من الصحيفة أم أنهما عهد أو جزء من عهد مع بعض القبائل خارج يثرب.

أما الآن، ووفق ما بأيدينا من المعطيات فإننا نرجح ان البندين يحملان **صيغة مشروطة وزمنية محدودة** . فالبند (١٤) والذي ينص " لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن"، ليس المقصود منه على ما نعتقد، دعوة جميع المشركين إلى الامتناع عن جوار قريش بصورة عامة ودائمة، حتى وإن كانت لغة النص يمكن أن تفيد به؛ لأن ذلك كما قلنا أمر غير ممكن، وإنما يتوجه النص إلى المؤمنين في يثرب بأن لا يعترفوا بجوار المشركين لقريش، إذا كان ذلك الجوار يحول بينهم وبين قريش ومالها وأنفسها. ومما يدعم هذا التفسير، ما حصل لسرية حمزة بن عبد المطلب في أول سرية وأول لواء يعقده الرسول لحمزة على رأس سبعة أشهر من مهاجرة النبي (ص) . آنذاك ، اعترضت سرية حمزة رضي الله عنه عير قريش من الشام وفيها أبو جهل. فالتقى الفريقان حتى اصطفوا للقتال . فمشى بينهم مجدي بن عمرو الجهني وكان حليفا للفريقين جميعا. فلم يزل يمشي إلى هؤلاء وإلى هؤلاء حتى

انصرف الكل إلى وجهته.. وقفل حمزة راجعا دون قتال[٩١]. هذه الواقعة، بتقديرنا، هي التي أملت على الرسول(ص) إصدار هذين البندين سواء ضمن عقد مشترك مع اليهود، أو كان ذلك على شكل توجيهات وتعليمات منه إلى المسلمين، حتى لا تتكرر مثل هذه الحادثة فتتعطل مهام السرايا والغزوات. ولهذا السبب يفسر البندان، لا على أساس أنهما دعوة للقبائل المحالفة لقريش بفك عرى أحلافها وعهود أمنها وجوارها لقريش، وإنما يفسران بأنها دعوة موجهة إلى المؤمنين بأن لا يديروا بالاً لعلاقة الجوار والتحالف بين قريش والقبائل المجيرة والحليفة لها، وأن هذه العلاقة لا ينبغي أن يسري مفعولها إذا ما التقى المؤمنون بقريش .. بقوافل قريش ..

وإذا كان البندان قد اتسما بالصياغة العامة التي يفهم منها أن المضمون يتوجه إلى الكل .. كل القبائل فانه، عمليا، يتوجه إلى تلك التي تجاور يثرب وترتبط مع قريش بحبال جوار تمر بفضلها قوافل قريش آمنة. أما مغزاه البعيد، فيصل مضمون البند إلى كل القبائل التي تقف في طريق المسلمين مناصرة لقريش .

ولا يختلف مضمون البندين كثيراً عن بعضهما من حيث الهدف في محاولته عزل قريش، ولكنهما، في نفس الوقت، لا يشيران إلى أنهما يكرران بعضهما. فما يميز أحدهما عن الآخر أن البند (١٤) "لا يجير مشرك .." والذي يبدو أنه صدر بعد توسط مجدي الجهني كم أسلفناه ،ينبه إلى عدم جواز جوار المشرك، من وجهة نظر الصحيفة، وعدم اعتباره من قبل أهل الصحيفة . فالبند لا يذكر "كل الناس"، ولكن يحدد قولة بـ "المشرك". أما البند (٣١) ـ "وانه لا تجار قريش ولا من نصرها" ـ فيخاطب المؤمنين بعدم الاعتراف بأية علاقة جوار بين قريش وبين أي طرف من أطراف هذه

الصحيفة، مع منع إيواء وجوار من يناصر قريشاً من قبل أهل يثرب، أو (بالضبط؟)، من قبل أهل الصحيفة. وهنا تصح الملاحظة السالفة الذكر التي أبداها الدكتور حسن إبراهيم حسن، والتي أوردها تعليقا وتفسيرا للبند(١٤)؛ ولو أنها أكثر قرباً وملائمة لتفسير بعض جوانب البند (٣١) .

يبقى أن نقول، ولو على سبيل التكرار، أن البندين يقومان، نظرياً على الأقل، بإلغاء بعض العادات السارية لدى القبائل العربية إزاء حقوق الجوار والأحلاف، ما يلفت الإنتباه بقوة إلى أننا، آنذاك، أمام وضع جديد شديد الحساسية **حيال القديم وبناء الجديد .. حيال وضع انتقالي**، يستهدف ضمن ما يستهدف تغيير مبادئ وقواعد ومعايير قديمة لا تتفق ومصالح الدعوة الجديدة وانتشارها من جهة، وصياغة أخرى جديدة تتسق ومبادئ الإسلام وأخلاقياته من جهة أخرى.

إلى علاقة الجوار ينتمي البندان (٢٨) و(٢٩) .

ينص **البند** (٢٨) " أن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم ". ولمفهوم الجار وجهان رئيسيان :الأول، ما سبقت الإشارة إليه وهو يعود إلى مفهوم النصرة؛ والآخر يعود إلى علاقة الجوار في المكان، في المنزل الثابت.وفي الغالب، تتحول علاقة الجوار الناجمة عن طلب الحماية والنصرة إلى علاقة الجوار المكانية، حيث ينزل الجار المستجير(طالب الحماية) قرب منزل مجيره، أي الجوار في السكن. ولأن نص البند لا يحدد الجار، فلا بد وأن نتعامل معه على عموميته، أي في الحالين : الجار في المنزل، والجار طالب النصرة .. الحماية. ولمكانة علاقة الجوار الرفيعة، فقد قرنها الله عز وجل بالدعوة إلى التوحيد وبالبر بالوالدين، فقال تعالى: "واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين

إحسانا وبذي القربى واليتامى والجار ذي القربى والجار الجنب.." (النساء، الآية٣٦)؛ وفي ذلك عبرة ومغزى لا يغيبان .

ويفسر الجمهور من المفسرين أن "الجار ذي القربى" هو القريب جواره. وقيل هو من له، مع الجوار في الدار، قرب النسب. و"الجار الجنب" هو الجانب. والمراد هو من يصدق عليه مسمى الجوار مع كون داره بعيدة. وقيل أن الجار الجنب هو الغريب، أو هو الأجنبي الذي لا قرابة بينه وبين الجاور له. وقيل الجار ذي القربى هو المسلم، والجار الجنب هو اليهودي والنصراني[٩٢]. وقد ذهب بعضهم إلى ان مجرد السكن في مدينة أو بلدة هو بمثابة جوار، قياساً إلى قوله تعالى لرسوله (ص) "ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا" (الأحزاب،٦٠)، فجعل اجتماعهم في المدينة (يثرب) جواراً[٩٣].

إذا كانت الآية الكريمة قد ساوت في حقوق الجار مهما كان نسبه ودينه، ودعت إلى إسداء الإحسان إليه، فإن البند (٢٨) يرفع الجار إلى مستوى رفيع في الحقوق، على ان لا يأتي الجار بأي فعل من شأنه الضرر والضرار، ولا ان يقترف إثماً يضعه في موقف الظالم الذي لا يجد له نصيراً وفق التعاليم الإسلامية. وهذا هو **الجديد** قياساً إلى العرف القبلي الذي يدعو، عموما، إلى نصرة الجار دون الشرط الراسي على مفهوم "الظلم" الإسلامي .

البند (٢٩): ينص هذا البند على" أنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها ". فالبند واضح أو يصبح واضحاً إذا استطعنا تحديد مغنى :" حرمة ". فقد اختلف في ذلك المهتمون الذين حاولوا تفسير البند. أما بعضهم فقد التزم الصمت المطبق حياله. فالمصادر، مثل ابن هشام وأبي عبيد وابن زنجويه وكذلك ابن كثير وغيرهم، لم يتطرقوا إلى تفسير معنى اصطلاح "حرمة ". وبعض المتأخرين مثل حميد الله رجح أن معناها "حرمة الجوار[٩٤]. أما القاسمي

فـيرى " ان اللفـظ يحتمـل معنـى آخـر هـو المـرأة "، وأنـه لا تعـارض بـين المعنيـين[٩٥]. وبـالعودة إلى " التـاج " نجـد ان "حرمـة" لهـا أكثـر مـن معنـى، مـا يهمنـا منهـا: مـالا يحـل انتهاكـه، الذمة،الـصحبة، الحـق، المهابـة، النـصيب. وبالعامية: المرأة. وتحرّم منه بحرمة: إذا تمنع واحتمى بذمة أو صحبة أو حـق[٩٦].

لنأخـذ أولاً بـالمعنى **العـام** لــ " الحرمـة ": وهـو مـا لا يحـل انتهاكـه. البنـد هنا يمنع أي طرف من أهـل الـصحيفة، أكـان فـرداً أم جماعـة، مـن انتهـاك أو إجـارة أي أو التـصرف بـأي مكـان أو أي شـيء ولأي غـرض كـان وذلـك بتحويلـه إلى حمى عاماً وللفائـدة العامـة، إلا بعـد استـشارة أصـحاب المكـان. نقـول هـذا وأمامنـا بعض الصور لمـا كـان يقـوم بـه بعـض سـادة العـرب الـذين كـانوا يحمـون بعـض الأرض لمنفعـتهم الخاصـة فقـط وذلـك بمـنعهم الآخـرين مـن الاسـتفادة منهـا. وليس هذا إلا ضرب من الجوار .

ونـرجح أن هـذا هـو المقـصود بالبنـد. أي إذا دعـت الـضرورة تحويـل أرض ما إلى "حمى" فلا بد من أخذ الإذن من ماليكيها .

أمـا المعنـى الخـاص وهـو "المـرأة"، فـان المـشهور في العـرف القبلـي ان يجـير المرء أياً كان لـمدة ثلاثـة أيـام علـى الأقـل، ثـم يـتم اتخـاذ القـرار بـشأن الاسـتمرار في جـواره أو الامتنـاع. وبهـذا الـنص يكـون اتخـاذ القـرار بالاسـتمرار في حمايـة المرأة مرهون برضاء أهلـها، وهـو أمـر لا يتفـق ومـا نعتقـده أنـه الـشائع والمعـروف الـذي يجعـل قـرار الاسـتمرار في جـوار المـرأة المـستجيرة في يـد الجـار الـذي لجـأت إليه المرأة .

يثرب ـ الحرم

في نهايـة الفقـرة الرابعـة نجـد ثلاثـة بنـود تنتمـي لمفهـوم وعلاقـة الجـوار. وهذه البنـود هـي (٢٧)، (٢٨) و(٢٩)، وكـل بنـد منهـا يطـرق وجهـاً مـن هـذه

العلاقة حسبما تناولناه في البندين (٢٨) و(٢٩) أعلاه. كما ان الفقرة ذاتها تحتوي على البند (٢٠) الذي يتحدث عن منع الخروج من يثرب لأي من اليهود المذكورين في الصحيفة إلا بإذن من الرسول (ص).

في هذه الفقرة سوف نتطرق إلى البندين (٢٠) و(٢٧) .

ينص البند (٢٠): " وانه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد " .

ينص البند (٢٧): " وان يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة" .

يكتشف المرؤ العلاقة بين البندين المذكورين عند تحليله لهما، كما سيرد معنا. ولكننا نسارع إلى القول بأن البند (٢٠) بحاجة إلى تحديد الحدود التي اذا ما تعدَّاها اليهودي - يشير السياق إلى أن الضمير "هم" عائد إلى اليهود - يعدّ عندها "خارج" يثرب. وهكذا تجدنا أمام المفاهيم التالية : "جوف يثرب"، "داخل يثرب "، " خارج يثرب "، "حرم يثرب " و" حمى يثرب".

غير ان البقاء داخل نصوص الصحيفة لا يمكننا من الوصول إلى نتيجة ذات قيمة بصدد المفاهيم أعلاه وحدودها. لذا، لا يبقى أمامنا إلا العودة إلى مجموعة الأحاديث التي تتطرق للمدينة وحرمها أو حماها. والحقيقة أن ثمة طائفة من الأحاديث بشأن تحريم المدينة، بعضها يتصل بمكانتها ما إذا كانت فعلاً حرماً أم لا، وبعضها يتطرق إلى ما إذا كانت حرماً أم حمى، ومجموعة ثالثة تتطرق إلى حدود الحرم أو الحمى، ورابعة تتناول ما هو محرم فيها. ويبدو أنه من الضرورة بمكان استعراض نماذج من هذه الأحاديث .

-**تحريم المدينة**[٩٧]. ثمة بعض الأحاديث تقتصر على ذكر تحريم المدينة فقط، دون الإشارة إلى أي موضوع آخر يتصل بالتحريم أو أبعاد الحرم. تشير هذه الأحاديث إلى أن الرسول جعل يثرب حرماً مثلها مثل مكة. فقد جاء في حديث عن عبد الله بن زيد " ان إبراهيم حرم مكة ودعا لها " وفي

لفظ آخر: " دعا لأهلها، وأني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة ".
وحديث آخر عن ابن جحيفة أنه دخل على علي رضي الله فدعا بسيفه، فأخرج من بطن السيف أدماً عربياً، فقال: ما ترك رسول الله (ص) شيئاً غير كتاب الله الذي إلا وقد بلغته غير هذا، فاذا: بسم الله الرحمن الرحيم، محمد رسول الله قال: " لكل نبي حرم وحرمي المدينة " .

- **أبْعَاد الحرم**[98]. نجد هنا طائفة من الأحاديث تتصل بأبعاد الحرم، منها حديث أبي هريرة رضي الله عنه: " حرم ما بين لابتي المدينة على لساني ". وعن ابن زبالة " حرم رسول الله شجر المدينة بريداً في بريد منها، وأذن في المسد والمنجدة ومتاع الناضح ان يقطع منه ". وعن مسلم " المدينة حرم ما بين عير إلى ثور ".
- **مضمون التحريم**[99]. " عن النووي ان البيهقي روى في المعرفة حديث الصحيفة عن علي بلفظ ان إبراهيم حرم مكة واني احرم المدينة ما بين لابتيها وجمامها: لا يختلى خلاها، ولا ينفر صيدها، ولا يلتقط لقطتها إلا لمن أشاد بها " يعني أنشد " ولا يقطع شجرها إلا ان يعلف رجل بعيراً، ولا يحمل فيها سلاح قتال " .
- في مسلم " عن عاصم الأحول " سألت أنساً: أحرم رسول الله المدينة ؟ قال: نعم، هي حرام : لا يختلى خلاها، فمن فعل ذلك فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ".
- في مسلم حديث جابر " ان إبراهيم حرم مكة واني حرمت المد ينة ما بين لا بتيها: لا تقطع عضاها ولا يصاد صيدها.
- **حمى المدينة**[100]. ثمة أحاديث لا تتحدث عن التحريم بل عن إحماء المدينة. من هذه الأحاديث ما جاء عن سلمان بن كعب الديناري ان النبي (ص)

نزل بمضرب القبة وقال: "ما بيني وبين المدينة حمى لا يعضد . فقالوا: إلا المسد، فأذن لهم في المسد" . وروي أيضاً من طريق مالك بن أنس عن أبي بكر بن حزم ان رسول الله (ص) قال في الحمى : " إلى مضرب القبة " . قال مالك : وذلك نحو من بريد "

- **حرم وحمى المدينة**[١٠١]. نجد في بعض الأحاديث التحريم والإحماء معاً. ففي مسلم : "حرم رسول الله (ص) ما بين لابتي المدينة" ، قال أبو هريرة: فلو وجدت الظباء ما بين لابتيها ما ذعرتها ، وجعل اثني عشر ميلاً حول المدينة حمى.
- وعن أبي داوود عن عدي بن زيد " حمى رسول الله (ص) كل ناحية بريداً بريداً ،لا يخبط شجره، ولا يعضد إلا ما يساق به الجمل ". رواه البزاز بنحوه، ورواه ابن زباله بلفظ " حرم رسول الله (ص) شجر المدينة بريداً في بريد منها، وأذن في المسد والمنجدة ومتاع الناضج أن يقطع منه ".
- **أعلام الحرم**[١٠٢]. روى ابن النجار: "حرم رسول الله (ص) المدينة بريداً في بريد، وأرسلني فأعلمت على الحرم: على شرف ذات الجيش، وعلى مشيرب، وعلى أشراف المجتهر، وعلى تيم ". ورواه ابن زباله بهذا اللفظ إلا انه أسقط أشراف المجتهر وأبدل تيم بثيب، وزاد " وعلى الحفياء، وعلى ذي العشيرة "
- **أعلام الحمى**[١٠٣]. " عن كعب بن مالك أن النبي (ص) " حمى الشجر ما بين المدينة وعير، وإلى ثنية المحدث، وإلى أشراف مخيض، وإلى ثنية الحفياء، وإلى مضرب القبة، وإلى ذات الجيش: من الشجر أن يقطع، وأذن لهم في متاع الناضح أن يقطع من حمى المدينة " .

يورد السمهودي مواقع هذه الأعلام على النحو التالي :

- أشراف المخيض: جبال مخيض من طريق الشام .
- ذات الجيش: لقب ثنية الحفيرة من طريق المدينة. وعن ياقوت: هو موضع بعقي المدينة، أراد بقربه .. وهو على بريد من المدينة .
- ثيب: جبل شرقي المدينة، في العقيق وهو على نحو بريد من المدينة .
- الحفياء: بينها وبين المدينة نحو ستة أميال شامي (اي شمال) المدينة .
- مضرب القبة: موقع غرب المدينة بنحو ستة أميال .
- اشراف المجتهر: الأقرب انه تصحيف المخيض .

يستعرض السمهودي آراء أهم الفقهاء والأئمة بشأن ما إذا كانت المدينة حرماً أم حمى، وما المحرم من غير المحرم، وما جزاء من ينتهك الحرم، إلخ...

فبشأن حدود الحرم حسب الأعلام المذكورة فقد " أخذ مالك بذلك أي بالحديث" حمى كل ناحية بريداً " أي بين القبلة (والقبلة في جنوب المدينة) إلى الشمال بريداً؛ ومن المشرق إلى المغرب بريداً، لكنه فرّق بين حرم الشجر وحرم الصيد، وجعل البريد حرم الشجر، ومابين اللابتين حرم الصيد .. ونقل عن مالك قوله أيضاً " الحرم حرمان، فحرم الطير والوحش من حرة واقم – الحرة الشرقية – إلى حرة العقيق – الحرة الغربية – وحرم الشجر بريداً في بريد. ولم يعوّل اصحابنا في تحديد الحرم على البريد مع ما فيه من الزيادة ؛ لأن أدلته ليست بالقوية، فعوّلوا على ما اشتملت عليه الأحاديث الصحيحة من الجبلين واللابتين. على ان إطلاق أحاديث التحري مقتض **لعدم الفرق بين حرم الشجر وحرم الصيد** سواء أكان الحرم بريداً أو دونه،غير أن في أحاديث البريد ما يشعر بانه للشجر .. "(١٠٤).

لا يفرق السمهودي، اذن، بين الحرم والحمى. ونراه حتى عندما يورد حديث مسلم ("حرم ما بين لابتيها، وجعل اثني عشر ميلاً حول المدينة حمى") كدلالة على الفرق المذكور، يرد بقوله: " قلنا ممنوع، لأن غايته (من الفرق) ان يراد بالحمى الحرم، فكأنه قال: وجعل اثني عشر ميلاُ حولها حرما؛ إذ ليس فيه انه جعله حمى للشجر"[١٠٥]. وبصدد ما يحرم فقد " اتفق الشافعي ومالك وأحمد على تحريم صيد حرم المدينة واصطياده وقطع شجره وقال أبو حنيفة: لا يحرم شيء من ذلك "[١٠٦]، استناداً إلى حديث الرسول (ص) مخاطباً أبا عمير، " يا أبا عمير، ما فعل النُّغَير "[١٠٧]. لأنه لو حرم النبي صيد المدينة لما أقر النغير في يد أبي عمير "[١٠٨]. ويرد السمهودي على أبي حنيفه بان الأحاديث الصحيحة الصريحة حجة عليه " فيروي طائفة من الأحاديث والوقائع تشير إلى تحريم الصيد وقطع الشجر وكيف كان الصحابة ينهون ذلك استناداً إلى أحاديثه (ص) "[١٠٩]. ويذهب بعض من يؤيدون تحريمه (ص) للمدينة بان الرسول (ص) منع قطع الشجر وهدم آطام المدينة إنما أراد بقاء زينة المدينة وبهجتها "[١١٠].

يستمر الخلاف بين الفقهاء فيتصل بشأن الجزاء بحق من ينتهك الحرم أو الحمى. " فعن احمد روايتان، وللشافعي أيضاً قولان كالروايتين: الجديد منها، عدم الضمان، وهو قول مالك؛ لأنه ليس بمحل نُسُك، فأشبه مواضع الحمى ووج الطائف . والقديم، الضمان، وهو المختار كما قاله النووي وغيره.. والأصح انه يسلب الصائد وقاطع الشجر والكلأ كما يسلب القتيل من الكفار حتى يؤخذ فرسه وسلاحه، وقيل: الثياب فقط، ويكّون ذلك للسالب على الأصح، وقيل: لفقراء المدينة. كما أن جزاء صيد مكة لفقرائها، وقيل: يوضع ببيت المال وسبيله سبيل السهم المرصد للمصالح. قال الشيخ

أبو محمد: ويعطى المسلوب إزاراً يستر به عورته ..والذي يسبق إلى الفهم من الحديث وكلام الغزالي في الوسيط: لا يسلب حتى يصطاد أو يرسل الكلب، ويحتمل التأخير إلى الإتلاف، انتهى. ولا فرق في هذا بين صيد وصيد، ولا بين شجرة وشجرة، وكان السلب في معنى العقوبة لمتعاطي ذلك.. ولو ادخل إلى حرم المدينة صيداً لم يلزمه إرساله، وله ذبحه اتفاقاً ، وكذا حرم مكة عندنا "[111].

وفي سياق مقارنته بين مكة والمدينة يورد السمهودي ـ وهو ما يهمنا هنا ـ أحكاماً بحرم المدينة أو حماها، نوجزها على النحو التالي[112]:

- تغلظ الدية في القتل الخطأ على القاتل في حرم المدينة .
- إذا كان الكافر يمنع إطلاقاً من دخول مكة، فيجوز للامام أو نائبه الإذن للكافر بدخول المدينة.
- بصدد القتال في حرم المدينة ثمة رأيان[113]:

الأول، يحرم بعضهم المقاتلة الجائزة في غيره لقتال البغاة، بل يضيق عليهم حتى يخرجوا أو يفيئوا .

الثاني، وهم الجمهور: يقاتلون، لأن هذا القتال من حقوق الله وحفظها في الحرم أولى، والحرم لا يعيذ عاصياً .

يقود إنعام النظر في أحادث تحريم المدينة وللآراء التي سقناها أعلاه عن السمهودي إلى جملة من الملاحظات والاستنتاجات أهمها:

أولاً: ان الحديث عن الرسول (ص) بتحريمه المدينة كما حرم إبراهيم مكة، يعني أن يثرب لم تكن حرماً قبل هجرته إليها. وعليه، فإن ما يقال عن منع قطع الشجر فيها قبل الهجرة ليس من قبيل أنها كانت حرماً، بل ربما يعود ذلك إلى قاعدة سائرة لديهم تقضي بمنع قطع الأشجار داخل يثرب، أو

بالأصح تقضي بتقنين قطع الأشجار، وذلك لما للشجرة من أهمية بالغة، كما هو معروف، في حياة الناس. كما يمكن رد حجر قطع الشجر إلى أن يثرب كانت حمى يمنع قطع الأشجار فيها إلا وفق معايير وضوابط معلومة لدى القوم، ولم يتعد المنع إلى صيد الحيوان وحمل سلاح القتال وخلاف ذلك.. ووفق هذا الفهم، بتقديرنا، يمكن تفسير قطع الشجر لبناء مسجد الرسول (ص) في يثرب.

غير ان هذا التفسير، على وجاهته، يقابله بعض المحاذير المانعة من اعتماده باطمئنان. فمكة التي حرمها إبراهيم كان يجري فيها قطع الأشجار. فالروايات تشير إل أن قصياً، وبعضها تقول انه ابنه عبد مناف، هو الذي أول من قطع الأشجار حول الحرم في مكة[114]. فكيف يمكن تفسير ذلك؟ هل هي الضرورة، خاصة إذا علمنا ان من الروايات ما يشير إلى ان قصياً أو عبد مناف كان أول من بنى داراً بمكة، ولم تبن دار قبلها، بل كان بها مضارب للعرب من الشعر الأسود[115]؟ ربما. ولو ان الراجح لدينا، ان الأشجار لا تترك دون تهذيب وتشذيب من حين لآخر.كما ان الأكثر عقلاً بتقديرنا، ما قلناه من أن منع قطع الشجر لا يعني المنع بالمطلق، بل هو منع القطع العشوائي، والسماح بقطع الأشجار وفق معايير وضوابط معلومة.

ثانياً: يستفاد من حديثه (ص) ان ثمة عادة سارية لدى كل الأنبياء بأن يتخذ كل واحد منهم حرماً. وعلى خطى من سبقه من الأنبياء، سار الرسول (ص) فحرّم يثرب لتبقى مكاناً آمناً لكل من حل فيها أو دخلها بغية قضاء حاجة له. ولا يخفى على العين ما لهذه الخطوة من أهمية ومغزى بالغين في الحياة الدينية والسياسية للأمة الجديدة قيد التشكل داخل يثرب، ولمكانة هذا الحرم الجديد والأمة الجديدة معاً لدى الوسط القبلي العربي.

ثالثاً: ان الأرجح لدينا ان الرسول (ص) حرم يثرب – وفي الصحيفة نجد النص في البند (٢٧) ان لم يحرمها فهو يقدم مشروعاً لذلك – لما لمفهوم "الحرم" من قدسية عند العرب تعلو مكانة "الحمى". ذلك ان للحرم معنى أعمق وأبعد أثراً من الحمى. فداخل الحرم لا يمنع القتل فقط – على الرغم من الأهمية القصوى لذلك – بل وكان يمنع سلسلة من الأعمال المخلّة بالأمن والسلامة تصل حتى منع الفاحش من القول تقديساً لحرمة المكان ـ الحرم .

ولا بأس من الاستطراد قليلاً بشأن التمييز بين "الحرم" و"الحمى". إن ما يميز الحرم عن الحمى، في الجوهر، برأينا، ان الحرم صيغة اجتماعية مقدسة لمجال التأثير الطبيعي للأشياء والظواهر والإنسان (فرداً وجماعة)؛ انه المجال الذي -مجازاً- تتحرك فيه روح الشيء بحرية .. الحرم يحيط بالشيء بالضرورة .. نحن قد لا نحس و/ أو لا ندرك كل مجالات الأرواح المحيطة بناء ، و/ أو لا نحس، و/ أو لا ندرك حريتها وتأثيراتها واستجاباتها المتعددة، ولكنها تنشط، تسبح (بفتح الباء) في فضاء مجالها وتسبّح (بتشديد وكسر الباء). قال تعالى: "سبَّح لله ما في السماوات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم" (سورة الحشر، ١).

وفقاً لمنزلة و" ثقل وزن " الأشياء والظواهر والإنسان، تشكل هذه المجالات، هذه الحُرُم (بضم الحاء والراء) من حيث سعة أبعادها وكثافة حركتها. فالحرم، إذن، نتيجة وتحصيل حاصل لمجرد وجود الأشياء والناس، بصرف النظر عما إذا اعترف الآخرون بالحرم المعني واحترموه أم انتهكوه، أم اعترفوا به، أم لم يعترفوا به، وسواء أدركوه أم لم يدركوه،الخ...

أما الحمى فليس لـه خاصـية الانبثـاق الـذاتي مـن الأشـياء والنـاس، وإنمـا هـو تـشكّلٌ مكـاني إضـافي صـنعه الإنـسان .. الحمـى لـيس مجـالاً ملازمـاً، بالـضرورة، للشيء، وإنما هـو فعـل اصـطناعي صـاغته العلاقـات البـشرية علـى مـساحة معينـة في المكـان، لـيس بالـضرورة ان يحـيط بـشيء. وإذا مـا نـسب الحمـى لـشيء أو لبشر فبإمكانه الابتعاد عنـه مـا شـاء لـه صـانعه. لـذلك لابـد للحمـى مـن إشـهار يعـرّف الآخرين بهذا التحول.[116].

هـذا مـن الناحيـة النظريـة والمبدئيـة. أمـا عمليـاً، فـنحن نعـرف ان بعـض أصـناف الحـرم بحاجـة إلى إعـلان لإشـهاره لأنـه ينطـوي علـى علاقـة اجتماعيـة إضـافية أكثـر مـن مجـرد كونهـا "مجـال روح الـشيء" الـذي تتحـرك فيـه. فـنحن لـسنا بحاجـة إلى إشـهار أن للمعبـد حرمـاً، بـل يكفـي وضـع أمـارات حـدوده حتـى يعلـم النـاس منطقـة الحـرم.ولكـن في حـالات أخـرى يجـد المـرء نفـسه بحاجـة إلى إعـلان ان المحـل الفلانـي صـار حرمـاً آمنـاً كمـا هـو الحـال عنـد تحويـل قـبر زعـيم قبلي، كما كان قبـل الإسـلام؛ أو تحويـل قـبر ولـي أو رجـل ديـن مـشهور إلى حـرم؛ أو تحويل حاضـرة إلى "هجـرة" أو "حوطـة" . ففـي حـين يتـسم الحـرم بأنـه يحـيط بالـشيء مـن كـل جوانبـه، نجـد أن الحمـى لـيس بالـضرورة ان يحـيط بالـشيء بـل ربمـا كـان في مكـان منفـصل يبعـد مـسافة بعيـدة عـن موقـع الـشيء (القـبر، المعبـد،إلخ ..) . كمـا وان الحمـى قـد يتأسـس لمـصلحة اقتـصادية مـثلا دون ان يكـون تابعـاً لمعبـد أو مـا شـابه. وممـا يميـز الحـرم ان المحظـورات فيـه أمـر معلـوم مقطـوع فيـه، في حـين ان ذلـك مطلـوب تحديـده في الحمـى[117]. وبـالطبع يمكـن ان يتحـول الحمـى إلى حـرم، إذا سـرى المنـع فـشمل القتـل والاقتتـال وأيـة منازعـات مـسلحة ، بمـا في ذلـك خـضوع الحـامي نفـسه لتلـك القواعـد المنظمـة لعلاقـات الحرم .. أي إذا سرى على الحمى ما يسري على غيره من الحُرُم.

غير أن لكل حرم سمة ومكانة ومستوى. فحرم البئر غير حرم المعبد، وحرم البيت (المنزل) غير حرم القبر، وحرم القبر العادي غير حرم قبر الزعيم، وهلم جرا ..ولكن ثمة معنى عام لمفهوم " الحرم"، ألا وهو الاحترام والتقديس للمكان ولصاحبه دون ان يجرؤ أحد، نظرياً، على تغييره . وقد كان لبعض أنواع الحرم مكانة رفيعة حتى سمت إلى التحريم الشامل لأي كان أراد القيام بالقتل حتى وإن كان قصاصاً، أو أراد القيام بغير ذلك من المحرمات المنصوص عليها .. فباتت قبور بعض سادة القبائل أماكناً مقدسة من هذا الطراز. فكان يكفي المرء الوصول إلى داخل حدود هذا الحرم حتى يأمن من القتل لأي سبب كان. فالدخول إلى الحرم يعني أنك تستجير به ، بصاحبه ، بقوم صاحب الحرم ، القبر مثلا أو المعبد .. وهكذا كان يستجار ببعض القبور[١١٨].

وأمر مكة قبل الإسلام معروف بأنها كانت " مفزع كل خائف، وملجأ كل جان لأنه لم يكن يهاج به (بالحرم) ذو جريرة، ولا يعرض الرجل فيه لقاتل أبيه أو ابنه بسوء "[١١٩]. أما بعد الإسلام، فقد اختلف أهل التفسير والتأويل عندما تعرضوا للآية: ".. ومن دخله كان آمنا " (سورة آل عمران،٩٧). فبعضهم يرى ان ما كان في الجاهلية،كذلك هو في الإسلام، لأن الإسلام زاده تعظيما وتكريما. فلا ينبغي حتى من أصاب حداً من حدود الله ان يقام عليه الحد داخل الحرم حتى يخرج منه، فيقيمون عليه الحد.والبعض الآخر يرى ان دخول الحرم لا يمنع من إقامة الحد فيه على من أصابه ودخل فيه[١٢٠].

ذلك شأن مكة وحرمها، ناهيك عن ان الاختلاف أيضا جاء حول حدود الحرم، وما إذا كانت مكة كلها حرم أم المسجد الحرام فقط.

إذن، إذا ما اجتهدنا وحاولنا، قدر استطاعتنا، استحضار اللحظة التي صدرت فيها الصحيفة أو البند (٢٧)، وما تحمله تلك اللحظة من أهمية تأسيس مكان آمن في يثرب، لوصلنا إلى ان المقصود من جملة الأحاديث، هو جعل المدينة حرماً آمناً يخدم أهداف الدعوة والأمة الجديدة، على الأصعدة الدينية والسياسية والاجتماعية والعسكرية، إضافة إلى البعد الاقتصادي.

رابعاً: تختلف الأحاديث التي تحرم يثرب من حيث رقعة الأرض التي يسري فيها التحريم أو الإحماء. فحينًا يكون الحرم هو المدينة فقط، وحيناً ثان: "بين لابتيها"، وحيناً ثالثاً: بريداً في بريد، وحيناً رابعاً: بين عير وثور، وحيناً خامساً: حسب أعلام الأماكن المذكورة. صحيح ان بعض الأبعاد تتطابق تقريباً . فالقول "بين الجبلين عير وثور" و"بريداً في بريد"يتطابق تقريباً مع مواقع الأعلام المذكورة، مثل "مضرب القبة" و"الحفياء" و"ثيب"، والتي يبعد كل منها بحوالي ستة أميال عن المدينة، أي بنحو بريد. غير أن الفرق واضح بين أبعاد الحرم الواقع بين لابتي المدينة، والحرم الواقع في مساحة تقدر بدائرة قطرها بريداً واحداً. فالحرم الأول المحدود بالمساحة الواقعة بين لابتي المدينة يساوي تقريباً نصف مساحة الحرم الأخير المحدودة بـ "بريد في بريد". أما إذا كان المقصود من تعبير "بين لابتيها" اعتبار أيضاً المساحة التي تغطيها اللابتان، عندها يمكن القول أن المساحة هذه تساوي، تقريباً، المساحة بين الجبلين المذكورين .

وعلى كل حال، لعله من المفيد في هذا المكان التطرق لأبعاد الحرم أو الحمى وعلاقة ذلك بالمفاهيم "جوف يثرب" و"داخل يثرب" و"خارج يثرب" التي يتضمنها البندان (٢٠) و(٢٧).

قبل البدء بالتحليل، لابد من التنويه إلى الكيفية التي تناول بها بعض المهتمين هذه البنود، وبالذات البند(٢٧) واصطلاح "جوف يثرب". فبعضهم اكتفى بإيراد البند دون التعليق عليه بأية كلمة كما هو، على سبيل المثال، عند ابن هشام، وصفوت، وسالم(١٢١)؛ وبعضهم يعتقد أنها "جرف" (بالراء)، بدلا من "جوف"، كما هو عند ابن كثير(١٢٢)، وأولوه بأنه المكان الواقع قرب المدينة حسب ابن الأثير(١٢٣)، والذي يبعد عنها بنحو ثلاثة أميال، كما هو عند ياقوت الحموي(١٢٤)؛ وبعضهم فسره بالمدينة وما ورائها(١٢٥)؛ وبعضهم فسره وترجمه بـ"المدينة" (city) كما هو عند "وات"(١٢٦)، و"غيوم" (مترجم "سيرة ابن اسحق") (١٢٧).

على أن لايغيب عن بالنا ان البند (٢٧) هو إضافة من ابن هشام وغير مثبت عند ابن اسحق ، حسب قول النويري . والحقيقة ان زعم النويري يجد له ما يسنده عند بعضهم في قوله ان الرسول (ص) لم يحرم المدينة، وإنما جعلها "حمى"، كما مر معنا.

وعموماً، **نجمل التحليل** وما انتهى إليه على النحو التالي :

١. تنبغي الملاحظة انه في الجدل بين مصادر الأحاديث ومراجعها بشأن موضوع "حرم المدينة وفضلها "، لا نعثر على أي من المحدثين مشيرا أن الرسول (ص) حرم "جوف" المدينة وفق العهد بين الأنصار والمهاجرين واليهود، ولكنهم يوردون ذلك بأحاديث لا تمت بصلة إلى الصحيفة .

٢. لا يذكر البند (٢٧) ولا غيره من البنود حدود هذا الـ "جوف". وهذه الثغرة خطيرة دون أدنى شك. ومما له بالغ الأهمية التنويه إلى ان "يثرب" لم يكن يقصد بها كل ما أطلق عليه، لاحقاً، "المدينة". فيثرب كانت قرية من القرى المتناثرة في تلك المنطقة والمنفصلة عن بعضها

حتى هجرة الرسول (ص) إليها، حيث ازداد سكانها فاتصلت مساكنها وكونت منطقة جغرافية سكنية واحدة[١٢٨]. والقول بتحريم "يثرب" أو "جوف يثرب" قد يعني تحويل تلك القرية "يثرب" فقط إلى حرم، وليس تحريم كل المدينة. صحيح ان مؤلفات أهل الأخبار تشير إلى ان اسم "يثرب" كان يطلق على كل منازل الأوس والخزرج واليهود في كل تلك القرى، مما يرجح بأن المقصود بـ" يثرب " في البند المذكور كل القرى وليس القرية بمفردها، وانه لا معنى لتحريم وسط ـ ان كان "جوف" يعني وسط تلك القرية أو حتى كل مساحتها. أقول انه ترجيح منطقي؛ إلا انه لا يقطع الشك باليقين، خاصة وان الصحيفة لجأت إلى استخدام تعبير "المدينة" في البند (٣٨) بدلا من " يثرب".ومما يساعد على الدفع بتقدير ان المقصود هو "يثرب" القرية فقط، ما جرت عليه العادة في تحريم بعض أجزاء الحواضر القديمة، وليس كل الحاضرة (القرية، المدينة). أما لماذا اختيرت " يثرب" القرية حرماً دون غيرها من القرى، فهذا ما لا أمل في العثور على إجابة عنه .

٣. إن التعبير ذاته "جوف المدينة " أو "جوف القرية "، لم يرد في المراجع اللغوية باعتباره معنى مباشراً أو من مجازات كلمة "جوف".وكذلك لم نعثر على تفسير لهذا الاصطلاح "جوف يثرب" عند من تعرض للصحيفة بالتحليل والتفسير، سوى ما ذكرناه آنفا، وهو لا يغني عن الأمر شيئا، بل قل، هو مربك أكثر منه أداة تفسير وتوضيح.

الجدير بالإشارة إلى ان الرسول (ص)، في حديث ينسب إليه قال : "لا يدخل علينا قصبة المدينة إلا مؤمن"[١٢٩]. و" قصبة المدينة " كما هو في المصادر اللغوية تعني وسط المدينة[١٣٠].

فهل "جوف" المدينة يعني قصبتها، أي وسطها واستثناء ضواحيها ؟

فلتفترض ان البند (٢٧) جاء في الصحيفة فعلا كما هو عند ابن هشام وان يثرب مقصود بها المدينة وليس القرية، فأين هي حدود " الجوف"، بصفته حرماً ؟

الجوف، لغة، هو المتسع من الأرض الذي صار كالجوف، وهو أوسع من الشعب تسيل فيه التلاع والأودية.. وربما كان سهلاً يمسك الماء، وربما كان قاعاً مستديراً فامسك الماء[١٣١]. وهذا الوصف يمكن ان يسري على يثرب، على امتداد يتراوح بين ميلين إلى ثلاثة أميال من وسطها.ذلك انه حسب صاحب " عمدة الأخبار "، ما كان أبعد من ميلين إلى ثلاثة من المسجد النبوي الشريف فهو من العالية[١٣٢]. وبهذا يمكن القول ان "جوف يثرب" هو دائرة نصف قطرها حوالي ثلاثة أميال. ومركزها المسجد النبوي الشريف. بيد أن هذا احتمال، واحتمال فقط .. مهما كان حظه من الصواب والواقعية وافراً، فهل "الجوف" هو ذاته "الحرم" المذكور في بضعة أحاديث تنسب للرسول (ص)؟ سنرى.

٤. ما يهمنا أكثر في هذا الصدد هو المنطقة الحرام، حرماً كانت أم حمى، والمحددة في تلك الأحاديث التي يمنع فيها الصيد وقطع الشجر، أو بالأصح ما تعضى من الشجر فيها (والعضاة كل شجر له شوك يعظم مثل الطلح والسمر) والقتل. هذه المنطقة لم تأت أبعادها واحدة موحدة في كل الأحاديث، بل أتت ـ كما أسلفنا ـ بأمارات وعلامات أو أعلام مختلفة . فحيناً تتحد الأبعاد بـ "لابتي المدينة"، أي بالحرتين، وهما حرة وأقم في الشرق وحرة وبرة في الغرب.وإذا كان للمدينة حرتان أخرتان في الشمال والجنوب "فانهما راجعتان إلى الشرقية والغربية ومتصلتان

بهـا". وتبعـد الحـرة الغربيـة عـن المدينـة بثلاثـة أميـال[١٣٣] والحـرة الـشرقية بمثلـه تقريبـاً، كمـا يمكـن ان يـستفاد مـن خريطـة يثـرب عنـد مـونتغمري[١٣٤].
وحينـا آخـر تتحـد الأبعـاد بالمنطقـة الواقعـة بـين جبلـي "عـير وثـور" (ثـور المدينـة ولـيس ثـور مكـة)؛ أو كمـا يقـال "بمأزميهـا"، أي بجبليهـا المـذكورين، وهمـا "عـير وعـيرة" بـدلاً مـن "عـير وثـور"؛ حيـث "عـير" في الجنـوب و"عـيرة" أو "ثـور" في الـشمال خلـف "احـد"، والـذي يبعـد عـن المدينـة بحوالي ثلاثة أميـال[١٣٥]. وحينـاً ثالثـاً تتحـدد أبعـاد المنطقـة الحـرام" بــ"بريـد في بريد"(و البريد إثنا عشر ميلا كمـا أسلفنا).

على ضوء هذه المعطيات، ننتهي إلى ما يلي :

أولاً: إذا كـان الحـرم " بريـداً في بريـد "، فهـذا يعـني ان مـساحته تعـادل مـساحة الـدائرة الـتي قطرهـا إثنـا عـشر مـيلاً، أي بريـداً واحـداً، ومركزهـا وسـط المدينـة، ولـيكن المـسجد النبـوي. أي ان الحـرم يمتـد مـن وسـط المدينـة إلى نقطـة تبعـد سـتة أميـال عنـه. فـإذا كـان "أُحـد" يبعـد عـن المدينـة بثلاثـة أميـال، وكـذا الحـرة الغربية والعقيق، فـإن هـذا يعـني أن ثمـة خطـأ واضـحاً في هـذه الأبعـاد، إلا إذا كـان المقـصود ان بعـض هـذه الأعـلام المـذكورة، وهـي الجبـال علـى وجـه التحديـد، لا تبعد بهـذه المـسافة عـن وسـط المدينـة وإنمـا عـن أطرافهـا لأن "أحـد" يبعـد عـن وسـط المدينـة بـستة أميـال.وعليـه تكـون مـساحة وسـط المدينـة، أوقـصبتها دائـرة نصف قطرها ثلاثـة أميـال بـنفس المركـز المـذكور كمـا افترضـنا سـابقاً. ومـا يـسند هـذه الخلاصـة، ان بعـض الخـرائط ليثـرب تـبين ان البعـد بـين "أحـد" و"عـير" أو بين "عير" و"ثور" يبلـغ حـوالي اثنـا عـشر مـيلاً. ولأنـه مـن غـير المعقـول ان يكـون جـوف المدينـة ممتـداً مـن "عـير" إلى "ثـور"، فـإن مـساحة "الحـرم" لا تتطـابق مـع مـساحة "الجـوف" أو المـساحة المأهولـة بالمنـازل.وبهـذا نكـون أمـام

مجالين، أي دائرتين: المجال الأول الأصغر والمحدد بالدائرة الصغرى (نصف قطرها ثلاثة أميال). والثاني، الأكبر، والمحدد بالدائرة الكبرى ونصف قطرها ستة أميال .

ثانياً: أن يكون "جوف يثرب" هو تلك البقعة من الأرض التي مساحتها حوالي مساحة الدائرة الصغرى، وان هذه البقعة هي ذاتها التي أطلق الرسول (ص) عليها "قصبة المدينة" حسب الحديث المذكور.وهذا الاحتمال الثاني يلاقي ما يسنده من تفكير منطقي يتفق وتطور الأمور في المدينة من منظور ميزان القوى الاجتماعية فيها وقوة المسلمين المتنامية. ففي البداية، ما كان بالإمكان آنذاك الاتفاق، والسيطرة على مضمون هذا الاتفاق عملياً، إلا بتحديد الحرم بتلك المساحة الصغيرة نسبياً؛ ثم بعد ان تعززت قوة المسلمين، بات بالإمكان توسيع حدود الحرم (أو الحمى) حتى يشمل مساحة الدائرة الكبرى، أي بين "الحرتين"، بين "عير وثور" ..

ولكن لنلاحظ الفارق بين تحريم "الجوف" السابق والتحريم اللاحق، إذا كان حقاً وفعلا قد جرى التحريم على مرحلتين حسب ما افترضنا. فالتحريم السابق المحصور أبعاده بالدائرة الصغرى ناجم عن اتفاق بين الأطراف في يثرب، بينما التحريم اللاحق كان بأمر مباشر منه (ص) بصفته الآمر الناهي والمطاع في مدينته بدون منازع.

من السمات الرئيسية للتحريم في المجال الأول (الأصغر)، أنه يخص أهل يثرب على أكثر التقديرات. أما حسب النص، فهو لا يخص إلا من وقع على البند (٢٧) القائل بأن جوفها حرام لأهل هذه الصحيفة فقط، أي ليس لكل أهل يثرب! كما ان هذا النص مؤقت ومرهون بالموافقة المستمرة من أطراف الصحيفة، وبالتالي يمكن إلغاؤه إذا رغب أحد الأطراف عنه.

أما التحريم اللاحق الوارد في الأحاديث فإنه: أولا، سار على كل الناس وليس على أهل الصحيفة أو على أهل يثرب. ثانيا، هو تحريم صادر عن سلطة مرجعية واحدة ممثلة بالرسول (ص).ثالثا، هو تحريم ثابت دائم وغير مقيد بميزان القوى السياسية (نظريا) ولا بعهود.ولذا فهو شبيه بحرم مكة، ولو انه لا يطابقه تماما.

ثالثاً: بصدد "داخل يثرب" و"خارج يثرب"، يصادف المرء صعوبات بالغة في محاولته تعيين حدود ذلك "الداخل" و"الخارج". فالبند (٢٥) لم يشر إلى الحدود الفاصلة بين المجالين. هذا، مع علمنا ان يثرب لم يكن لها سور يحيط بها، مثل بعض المدن القديمة، يسهل معرفة حدود المجالين. أما ما يقال عن "سور المدينة"، حينما يقال "داخل السور" و"خارج السور"، فهذا لا يعود إلى عصر الرسول (ص) ، وإنما إلى زمن بعده بما لا يقل عن مائتين وخمسين عاما، حينما بنى محمد بن اسحق الجعدي عام ٢٣٦هـ أول سور للمدينة ليصد عنها هجمات الأعراب وغزواتهم[١٣٦]. وهذا لا علاقة له لا بالجوف ولا وبالحرم. وأمام هذا الحال، لا يعرف الباحث ما إذا كان "الداخل" يتطابق مع "الجوف" ذي الدائرة الصغرى أم مع الحرم ذي الدائرة الكبرى؛ وبالتالي يتعذر تعيين الحدود التي يبدأ معها "الخارج".

بإمكاننا الافتراض ان حدود "داخل" المدينة تحوم حول الدائرة الصغرى، أو أنها لا تزيد عنها، وإنما تتساوى معها تقريبا.

إن هذا الافتراض يتماشى مع ميزان القوى الاجتماعية السياسي في يثرب آنذاك، ومع الإمكانية المتاحة لضبط تلك البقعة وضمانة ان تكون فعلا حرماً. بيد أن هذا العامل لا يكفي لوحده كي يجعل من هذه الفرضية

أنها هي فعلاً الأقرب إلى الواقعية، لأنها لا تتسق مع عوامل أخرى لا تقل أهمية عن عامل "ميزان القوى الاجتماعي السياسي". ذلك أننا أمام عامل ديموغرافي سكاني خاص بتوزع سكان أهل يثرب، أنصارهم ويهودهم. فعند هجرته (ص) إليها، لم تكن يثرب آنذاك مدينه مترابطة الأحياء، بل كانت عبارة عن قرى صغيرة متناثرة في تلك السبخة.ولم تتصل هذه القرى، الأحياء، بعضها ببعض إلا بعد حين، وبالضبط بعد هجرة صلى الله علية وسلم إليها كما أشرنا.ولم تكن الدائرة الصغرى بنصف قطرها البالغ حوالي ثلاثة أميال بقادرة على استيعاب كل تلك الأحياء المتناثرة.وفيما يخص اليهود، فإن أكثر من مرجع يشير إلى ان يهود بني النضير وبني قريظة كانوا خارج يثرب أو بظاهرها (وهو نفس المعنى) [١٣٧]. وكان يهود بني قينقاع يسكنون وسط المدينة ، أي ضمن الأحياء والقرى الواقعة إلى الداخل بين الوديان والحرتين المذكورتين[١٣٨] والتي تشملهم الدائرة الصغرى . ويكفي أن ننظر إلى هذين الحيين اليهوديين لكي نحكم، ولو أولياً، أن بني النضير وبني قريظة يقعون " خارج " يثرب، إذا كان " الداخل" محصورا مجاله في نطاق الدائرة الصغرى. وبصورة عامة يمكن القول ان قسما كبيرا من اليهود يقعون خارج "جوف يثرب". فكيف إذن التعامل مع البند (٢٥) الذي يطالب اليهود الاستئذان من الرسول (ص) إذا أراد أحدهم الخروج من يثرب، بينما هم أصلاً خارجها؟! - يفسر "الخروج" هنا بمعناه المتعارف عليه، أي أن يخرج المرؤ من مكان إلى آخر لغرض ما. غير أن للخروج معنى آخر، كما سنرى ـ هذا أمر لا معنى له ! لذلك، إذا أردنا لليهود أن يستأذنوا حين خروجهم من المدينة، فلا بد أولاً ان نجعلهم "داخل يثرب"، ولهذه الغاية ليس أمامنا طريق آخر، أي أن نوسع نطاق "الداخل" ليشمل حدوده أحياء

النضير وقريظة وغيرهم من اليهود. وفي هذه الحالة فقط يكون للبند (٢٥) معنى، لأن اليهود يكونون عندها فعلا في "داخل" يثرب. ولأننا لا نعرف علامات أخرى يمكن توسيع حدود "الداخل" إليها، فلا يبقى معنا سوى حدود "المنطقة الحرام" المذكورة في الأحاديث والتي حددناها بالدائرة الكبرى. ويظل "الخارج" هنا خلف هذه الدائرة، أي خلف الحرم.

النتيجة أننا طابقنا بين "الداخل" والمنطقة الحرام، بحدود الدائرة الكبرى، وجعلناهما شيئاً واحداً من حيث الأبعاد الجغرافية.وكل هذا لنرضي حاجة البند (٢٥) في أن يبقى اليهود "داخل" يثرب لا خارجها ، وعل افتراض ان البند قد صدر قبل الخلاص من القبائل اليهودية الثلاث.

الحقيقة أنه قد يبدو تمديد حدود "الداخل" ليصل هذه السعة حل تعسفي لأنه لا يراعي بقية العوامل المهمة ، ولا يسعى إلا لإرضاء الشرط الديموغرافي للبند المذكور، ولكي نجعل له معنى ما. ذلك أنه من منظور القدرة على مراقبة ومعرفة من يخرج عن هذه الحدود، أمر صعب التحقق منه، ناهيك عن انه من غير المعقول أن يجيء كل من أراد الخروج إلى الرسول(ص) ليطلب الإذن .. إذ أن النبي ليس ثابتاً في مكتب يداوم فيه يومياً من الساعة كذا إلى الساعة كذا. كما انه ليس من المنطقي ان ينتظر اليهودي صاحب المصلحة في الخروج من يثرب بضعة أيام اذا كان الرسول قد خرج من المدينة لغزوة أو لغرض ما. وبكلمة، لا توجد آلية عمل واقعية لتفعيل البند (٢٥) بحيث تحيله إلى علاقة ممكنة التحقيق في يثرب آنذاك. وتشتد هذه الصعوبة كلما اتسع مجال النشاط الذي تغطيه هذه الآلية، والذي يتناسب طرداً وحدود "الداخل". أما من منظور ميزان القوى الاجتماعية في يثرب آنذاك، فان مسألة استئذان اليهود من الرسول (ص) للخروج منها

لقضاء حاجتهم ثم العودة إليها، فيبدو أنه عسير جداً على التحقيق قبل الخلاص من الأحياء اليهودية الرئيسية الثلاث بصورة رئيسية. إذ كيف يمكن لرجل مثل كعب ابن الأشرف أو حيي بن أخطب أو لغيرهما من زعماء اليهود وأشرافهم ان يقبلوا على أنفسهم الاستئذان من الرسول للخروج من يثرب لقضاء بعض حوائجهم؟ فالقبائل الثلاث المذكورة كانت من القوة، بل والكبرياء آنذاك بما لا يقوى المسلمون به على إرغامهم لقبول اتفاق كهذا كالبند (٢٥). ولعله يكفي التذكير برد فعلهم، وبالذات رد بني قينقاع، كما تشير إلى ذلك كتب أهل السير والأخبار والمغازي، عند انتصار المسلمين في بدر وما أبدوه من تهجم واستفزاز للمسلمين إلى درجة التحدي لهم وبأنهم (اليهود) قوم مجربون وأهل الحروب وليس كما هو حال قريش والأعراب الذين لا يمكن مقارنتهم بهم حسب ادعاء اليهود[١٣٩].

من منظور ميزان القوى، إذن، يصعب على البند (٢٥)، إن لم يكن من المستحيل، تحققه في شروط يثرب قبل أن يتم الخلاص من القبائل اليهودية الثلاث سواء أكانت حدود "الداخل" متطابقة مع حدود الدائرة الصغرى أم مع حدود الدائرة الكبرى .

والسؤال هو: في أي حين كان اليهود من الضعف بحيث يقبلون مثل هذا الشرط؟ أما الجواب ، فببساطة : بعد الخلاص من الأحياء الثلاثة .

رابعاً، المسألة الأخرى تخص "الجوف". فإذا كان البند (٢٧) يجعل من جوف يثرب مكاناً حراماً، فان المطلوب تفسير ما وقع بين المسلمين وبني قينقاع، وكذا بين المسلمين وبني النضير، وأيضاً بينهم وبني قريظة. ذلك أن منازل بني قينقاع تقع في نطاق الدائرة الصغرى. فان كانت المنطقة حرماً فعلا، كيف نفسر ما حصل من نزاع كاد أن يؤدي إلى قتال بين بني قينقاع والمسلمين ؟ ألم

يكـن ذلـك إخـلالاً بالاتفـاق ؟ ألا يعـد ذلـك دلـيلاً علـى أن البنـد(٢٧) لم يكـن قـد اتفـق عليـه؟ وإذا كـان مـا حـصل إخـلالا بالاتفـاق المتـضمن في البنـد (٢٧)، فان أحداً مـن أهـل الـسير والمغـازي والأخبـار لم يـشر علـى الإطـلاق علـى ان مـا حصل كـان، ضـمن أمـور أخـرى، إخـلالاً وبالـذات بالبنـد (٢٧). وهـذا الـصمت قد يعني، على الأغلب، ان الاتفاق لم يكن معروفاً.

وإذا كـان الجـوف يتـسع ليـشمل حـدود الـدائرة الكـبرى، فقـد حـدث مـا حدث بين المسلمين واليهود مـن بـني النـضير وبـني قريظـة مـن قتـال، الأمـر الـذي يحرمه نص البنـد (٢٧). ولم يـذكر أحـد مـن أهـل الأخبـار والمهـتمين ان مـا حـصل كان خرقاً لبعض أو لأحد بنود الصحيفة.فما تفـسير هذا الصمت؟

قـد ينطـوي جانـب مـن التـفـسير في الـسلوك الـذي أبـداه اليهـود، أو كـثير مـن زعمـائهم، ذلـك الـسلوك الخيـاني الغـادر، وفـق مـا تـشير إليـه المـصادر التاريخـية لتلـك الفـترة. فقـد أخلّـوا بـالعهود المعقـودة بيـنهم وبـين المـسلمين؛ ولذلك مـا كـان مـن الـنبي (ص) إلا ان يقاتلـهم داخـل "الحـرم". ولكـن هـذا لا يوضح كل أبعاد المسألة.ويبقى الصمت بحاجة إلى تفسير.

أمـا صـاحب "وفـاء الوفـاء" فيـذكر ان الرسـول (ص) حـرم المدينـة بعـد رجوعـه مـن خيـبر.. إلا انـه أغفـل المـصدر الـذي اسـتقى منـه هـذه المعلومـة. والمعروف ان غزوة خيبر وقعت في العام السابع للهجرة[١٤٠].

يلف الغموض البند (٢٧) مـن جوانبـه كافـة. وأمـا مـن حيـث حـدود الحـرم - الجـوف، فانـه إذا أريـد لـه فعـلاً الإسـهام في اسـتقرار يثـرب وضـمان أمانهـا بمـا يـساعد علـى الحـد مـن النزاعـات والاقتتـال بـين أهلـها، وبـين أهلـها وأي كـان، وكـذا الإسـهام في علـو شـأنها باعتبارهـا مكانـاً آمنـاً مثلـها مثـل مكـة، فـان ذلـك بحاجـة إلى ان تمـدد حـدود الجـوف - الحـرم إلى مـا أسميناه بالـدائرة الكـبرى الـتي

تتحدد بمساحة قطرها حوالي إثنى عشر ميلاً من مركز المدينة، وهو المسجد النبوي الشريف.وفي ظروف يثرب آنذاك والآخذ في الاعتبار ميزان القوى السياسي، نرجح ان هذا البند (٢٧) كان عرضاً مقدماً من الرسول (ص) لكل أهل يثرب يهودهم ومسلميهم ومشركيهم. ولكن يصعب القول ان هذا قد جرى الاتفاق عليه بين هذه الأطراف .

أما البند (٢٠)، فلا سبيل لتصوره إلا بعد الخلاص من القبائل اليهودية الثلاث. ونميل إلى كونه ليس بنداً من اتفاق عام، بل هو أمر من الرسول(ص) لمن بقي من الجماعات اليهودية في يثرب. والبند (٢٠) يعلن بكل وضوح عن مدى القوة التي بلغها الرسول (ص) والمسلمين في يثرب حين صدوره .

لقد اجتهدنا في تفسير البندين المذكورين أعلاه وفق المبدأ الذي التزمنا به، ونقصد به اعتماد المعنى العام للفظة، في المحل الأول، في تفسير النص، ثم التعريج على المعنى الخاص إن كان لذلك إسهام في التفسير قد استعصى على المعنى العام للفظة. وهنا في البند (٢٠) نواجه بكل صلابة مثل هذا الإستعصاء عند تفسير معنى "الخروج". ذلك أن تفسير البند المذكور بالمعنى المباشر للكلمة لايمنح القارئ إطلالة على النص تمكنه من استيعاب البعد الحقيقي لصدوره. لأن مجرد الخروج من المدينة، ولأي غرض كان، لا يفسر طلب الإذن بالخروج.

بالعودة الى اللغة ، نجد أن من معاني "الخروج" هو الخروج للقتال[١٤١]. وبهذا المعنى للكلمة يمكن أن يفسر البند (٢٠) بأن على اليهود طلب الإذن من الرسول (ص) إذا أرادوا الخروج للقتال، سواء أكان الخروج لمناصرة حليف لهم، أم بمفردهم ضد عدو لهم. والبند، بهذا النص، يجعل من اليهود

الطرف الأضعف في هذا العقد، لأن مثل هذا الشرط لا يسري على المسلمين. فقد كان المسلمون يخرجون للقتال دون الاشتراط بأخذ الإذن من اليهود .

أما من حيث صدوره، فمن غير الممكن، كما نرجح، أن يكون هذا البند قد صدر إلا بعد أن غادرت القبائل اليهودية الثلاث ساحة يثرب.

خامساً: بصدد المحظور في حرم أو حمى المدينة، نجد الاختلاف واضحاً في الأحاديث المنسوبة إليه (ص) بشأن حرم أو حمى المدينة من حيث نوع الأفعال المحرم ارتكابها داخله. فبعضها يمنع قطع الأشجار فقط، أو بالأصح "لا يختلي خلاها ولا يقطع عضاها" أي لا الرطب من النبات (هو الخلى) ولا يقطع الشجر العظيم (وهو العضاة)، كما هو وارد في بعض الصياغات؛ وبعض الأحاديث تمنع ما سبق مع إضافة تحريم صيد الحيوان؛ وثالثة تضيف تحريم القتل؛ والرابعة تضيف تحريم حمل سلاح القتل؛ وخامسة تضيف تحريم إيواء المحدث وجواره؛ وأخرى تحرم كل هذه الأفعال. ومن إطلاعنا على خصوصيات الحرم والحمى عند العرب فبل الإسلام، نجد ان من دخل الحرم كان آمنا مهما اقترف من جرم أو جناية. فإذا صح تحريم إيواء المحدث وجواره، فهذا يعني ان الرسول(ص) يستحدث هنا قاعدة جديدة مخالفة لما درج عليه العرب عموما، وبالذات في مكة، كما أسلفنا.

والحقيقة ان المرء لا يمكن له المرور دون اكتراث للسبب أو للأسباب الكامنة وراء اختلاف الأحاديث المعنية في تدرج مستويات المنع. فإما ان السبب عائد إلى المحدثين ومن نقل عنهم بأنهم أوردوها مجزأة حسب المقام، في حين ان الرسول (ص) قالها كاملة متكاملة، أي انه حرم المدينة بمنع قطع

الشجر والصيد فيها وإيواء الجاني والقتل دفعة واحدة، واما ان الرسول فعلا لم يقل بالمنع دفعة واحدة، بل قاله كما هو وارد في بعض الأحاديث.

أما بشأن **الطريقة** التي جرى بها التحريم وما إذا جاء دفعة واحدة أو بالتدريج، نجد لبعضهم رأيا آخر يذهب إلى أن التنوع في التحريم المنصوص عليه في الأحاديث، يعود إلى وجود صنفين من الحرم: حرم للشجر وحرم للصيد،وكل صنف له حدود. فحرم الشجر يمتد بريدا في بريد، وحرم الطير والوحش (حرم الصيد) يقع بين اللابتين، أي الحرتين. كما يذهب آخرون إلى انه (ص) "حرم ما بين لابتيها، وجعل إثنى عشر ميلا حول المدينة حمى"، كما أشرنا أعلاه.

يمكن ان يستفاد من ذلك ان "الحرم" خاص بصيد الطير والوحش، و"الحمى" خاص بقطع الشجر. ولكن في كل الحالات، يستفسر المرء عن حدود منطقة تحريم القتل وإيواء الجاني، وأن ما يتفق مع البند (٢٧) هو ان يأتي التحريم دفعة واحدة، لأن ذلك هو الأقرب إلى مفهوم "الحرم" خاصة وأنه ليس بالمفهوم الجديد، وإنما هو من المفاهيم القديمة التي باتت قواعده المنظمة لعلاقات الناس من الأمور المعروفة الشائعة. أما إذا كان التحريم قد أتى على دفعات متدرجة، فإن ذلك لا يتفق مع البند المذكور ولا مع مفهوم "الحرم". ذلك أنه إذا كانت يثرب قد جعلت حرما (أو جوفها)، فلا معنى لأن يمنع أولاً قطع الأشجار، ثم صيد الحيوان، ثم منع إيواء الجاني ـ ولو أن منع إيواء الجاني أمر لا يتفق مع مفهوم الحرم بالصورة التقليدية لهذا المفهوم- ثم منع القتل .

خلا صة الفقرة الثانية

أولاً:كل بنود الفقرة تخاطب "المؤمنين " دون تمييز وتحثهم على التعاون بصرف النظر عن الانتماء الإثني لأي منهم، أكان المؤمن مسلماً أم يهودياً، عربياً أم غير عربي. وتؤكد البنود على وحدتهم التي يجب ان تتأكد بالوقوف صفاً واحداً ضد كل من أراد المس بوحدتهم حتى وإن كان من أقرب المقربين إلى بعضهم .

ثانياً:تتطرق الفقرة، مع بعض البنود التي جرى تناولها إلى قضية الولاء من خلال مفهوم الولاء عموماً، ثم من خلال ولاء الحلف وولاء الجوار على وجه التحديد.وبهذا الصدد نشير إلى أن البنود:

- تثبت بعض علاقات الولاء مع ما ينجم عن ذلك من تبعات قبلية كتوريث الحلف.
- تحارب العديد من العلاقات القبلية وتبعاتها داخل الأمة الجديدة، وبالذات فيما ما يتعلق بالتحالف والجوار، فتحظر نصرة الحليف لحليفه بالمعنى القبلي، ومحالفة مؤمن من أهل الصحيفة مؤمناً آخر دون إذنه. وبهذا، فالصحيفة تحاول ان تقضي على مفصل رئيسي هام من مفاصل العلاقات القبلية غير المنسجمة مع الأمة في طور التشكل في مجتمع يثرب الجديد.
- بصدد الجوار، ساوت نصوص البنود جميع أهل الصحيفة في حق منح الجوار للآخرين؛ ولكنها أدخلت قاعدة جديدة بحظرها إجارة قريش سواء أكان المجير من أهل الصحيفة أم من غيرهم.

ثالثاً: تعلن الصحيفة ان يثرب حرم عام باعتباره حدوداً للدولة الجديدة.وعليه، تصبح يثرب بمثابة **الدولة – المدينة** في تلك اللحظة .

الفقرة الثالثة

تتضمن الفقرة الثالثة البنود من (١٠) إلى (١٧)، فتتطرق إلى مواضيع الحرب والسلم، ومرجعية الحكم عموماً، إضافة إلى البند العاشر الذي يتحدث عن نصرة "يهود"، مع العلم ان ثمة فقرة كاملة مكرس أغلب بنودها للعلاقة مع اليهود. والحقيقة اننا اذا حذفنا البند (١٠) من هذه الفقرة فلن يتأثر مضمون الفقرة في شيئ بهذا الحذف على الإطلاق. لهذا يبدو وكأن البند (١٠) قد ألصق لصقاً ببنود الفقرة هذه. أما ما يبرر وجوده، فربما أن الفقرة تتوجه بحديثها إلى كل المؤمنين في يثرب، فأفردت بنداً خاصاً باليهود على سبيل التوكيد انهم جزء من هذا العهد – الصحيفة .

ينص **البند** (١٠): "وانه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولامتناصر عليهم".

من النظرة الأولى للبند، ومقارنته مع بعض العهود والمواثيق التي عقدها الرسول، يخلص المرء إلى انه شبيه بها، وانه يكاد يكون عهداً مستقلاً بذاته، أو هو مشروع عهد مقدم لـ "يهود".

واذا كانت بعض الروايات قد اختلفت بشأن مضمون الموادعة بين الرسول (ص) وبين اليهود، فيما اذا تضمنت التناصر فيما بينهم أم أن يقفوا على الحياد، فان هذا البند لا يتحدث إلا ما يقدمه الرسول (ص) ليهود من نصرة وعدالة وعدم الخروج ضدهم؛ ولا يتحدث إطلاقاً عما ينبغي لهم هم ان يقدموه للمسلمين. فالبند لا يتحدث عما اذا ينبغي لهم مناصرة المسلمين، ولا عما اذا ينبغي الوقوف على الحياد اذا ما نشب قتال بين

المسلمين وغيرهم. فالبند بنصه ربما كان عرضاً مقدماً من الرسول(ص) من جانب واحد لعقد الموادعة مع يهود لتطمينهم على أرواحهم وأموالهم.

والبند،على قصره، يسلط ضوءاً متميزاً على الصحيفة؛ وهو قدجاء بثلاث صيغ: الصيغة الأولى، كما هي اعلاه، وهي عن ابن هشام المنقولة عن ابن اسحاق، كما يذهب ابن هشام ذاته . والصيغة الثانية، وترد عند النويري؛ وتنص: "وانه من تهود ..". والصيغة الثالثة، وهي عند ابي عبيد ويأتي نصها : "وأنه من تبعنا من اليهود .."؛ فهو يأتي باليهود معرفة، نكرة كما هي عند ابن هشام.

لنتأمل كل صيغة من هذه الصيغ الثلاث .

صيغة ابن هشام: **" وانه من تبعنا من يهود .."**

إن أول ما يستوقف القارئ التعبير "تبعنا" فالضمير "نا" حسب البنود التي تسبق والتي تلي البند (١٠)، يعود إلى المؤمنين، أي أطراف الصحيفة من مسلمين ويهود. ويوجه البند حديثه إلى "يهود"، أي إلى اليهود نسباً وديناً في آن واحد، وليس إلى اليهود ديناً فقط - أي ليس العرب من الأوس والخزرج وغيرهم الذين اعتنقوا الدين اليهودي. فاذا استثنينا إمكانية أن البند مجرد تأكيد لـ "يهود" الذين هم أطراف في الصحيفة، بان لهم النصر والأسوة الخ..، فإن هذا يقودنا إلى خلاصة أولية مزدوجة. وجهها الأول، أن أطراف الصحيفة أو العهد الذي ينتمي إليه البند (١٠) ليس بينهم أية جماعة من "يهود"؛ ولذا فالبند يوجه الدعوة اليهم للانضمام في هذا العهد، سواء أكان الصحيفة أم أي عهد غيرها. والوجه الآخر، أن ثمة عهداً يضم بين أطرافه جماعات من "يهود"، بينما ظلت جماعات أخرى من "يهود" أيضاً

خارجة عنه . وهذه الجماعات الأخيرة هي التي يدعوها البند للإنضمام إليه. أما مصير " اليهود "، وبالذات من تهود من العرب ، فليس أمامنا إلا الإفتراض بأنهم إما كانوا في حكم المنضوين في الصحيفة أو العهد الذي ينتمي إليه البند (١٠)، أو أنهم خارج نطاق اهتمام الصحيفة أو العهد الذي ينتمي اليه البند.

ثمة افتراض آخر مفاده أن الضمير "نا " عائد على المسلمين فقط، وليس على أمة المؤمنين، مسلمين ويهوداً. فان صح هذا، فانه يعني ان الصحيفة او العهد الذي ينتمي إليه البند (١٠) هو عقد بين المسلمين فقط، ويدعو "يهود " للإلتحاق بهم (وسوف نرى مدى وجاهة هذا الإفتراض).

جدير بالملاحظة أن الصحيفة لم تستخدم الضمير "نا" إلا في ثلاثة بنود فقط، هما:(١٠)، (١٢) و(٣٣) كما سيرد معنا.

الفعل "تبع" في "تبعنا" يتضمن أكثر من معنى. وإذا كان من معاني "تبع" – كما أسلفنا عند تطرقنا لتعبير "ومن تبعهم" في "مقدمة" الصحيفة – التُبوع، أي السير في الأثر؛ والتباع في الافعال[1]؛ أي ان الفعل "تبع" في "المقدمة" يحتمل معنى الانتقال والحركة في المكان من بقعة إلى اخرى، إضافة إلى معان اخرى كالتقليد والتباع في العقائد والاعمال وما شابه، فإن الفعل "تبع" في هذا البند لا يحتمل معنى الحركة في المكان بل يستثنيه، لأنه يتحدث عن يهود هم في يثرب، وليس لهم حاجة للانتقال من مكان آخر إلى يثرب طالما هم فيها.لذلك، نجد ان للفعل "تبع" في هذا البند معنى رئيسياً واحداً، كما نزعم، هو الانضمام إلى الاطراف الاخرى في الصحيفة أو العهد الذي ينتمي إليه البند(١٠). أما المعاني الاخرى، وبالذات الاتباع في الدين، أي ان يترك اليهودي دينه ويعتنق دين الاسلام، فهذا ما

نستبعده، لأن مجاله خارج نطاق اهتمام الصحيفة التي لا تميز بين المسلم واليهودي .

صيغة ابي عبيد: "وانه من تبعنا من اليهود ".

تأتي " اليهود " هنا معرفة. أي ان البند يوجه دعوته لليهود، سواء اكانوا يهوداً ديناً ونسباً، أم اليهود ديناً فقط دون النسب. وعليه ينبغي للتحليل ان يستنطق الاحتمالين معاً. لكن، ولأنه كان في بالامكان التوجه إلى "يهود" بصورة محددة وواضحة، كما هو عند ابن هشام، فيمكن تفسير البند، حسب صيغة أبي عبيد، بأنه إما دعوة موجهة من قبل المسلمين لكل "اليهود" بالانظمام إلى أطرافه؛ وإما انه دعوة موجهة من أمة المؤمنين (مسلمين ومن تعاهد معهم من الجماعات اليهودية) للجماعات اليهودية الأخرى التي لم تنظم بعد إلى الصحيفة.

إلى هنا، يمكن الانتهاء إلى احتمالين رئيسيين لمعنى البند (١٠) حسب الصيغتين المذكورتين :

الأول، ان الدعوة موجهة لكل "يهود"، أو كل "اليهود"، للانضمام إلى عقد الصحيفة. وهذا يعني ان ثمة عقداً أو صحيفة بين المسلمين من المهاجرين والانصار فقط، وهو ما يشار إليه مراراً في العديد من مؤلفات أهل السيرة والاخبار وفي العديد من المصنفات اللغوية وكتب أهل الحديث. أما إذا كان المقصود هو الدعوة للانضمام إلى المؤاخاة، فهذا ما لم يتحدث أحد عنه من اهل السيرة والاخبار.

الثاني، ان الدعوة موجهة من أمة المؤمنين، مسلمين ويهوداً بصفتهم أطراف الصحيفة، لمن لم ينضم إليهم بعد من الجماعات اليهودية التي ظلت،

لسبب من الأسباب خارج الصحيفة، للإلتحاق بهم والإنظمام إليهم.

صيغة النويري " وأنه من تهود .."

بالصيغة هذه ، يوجه البند دعوته إلى جماعة محددة من اليهود، هم أولئك العرب من الأوس والخزرج، في المقام الأول، الذين تهودوا سواء بسبب الجوار في السكن، أو بسبب بعض المعتقدات ، كما اشرنا سابقاً بصدد الأم المقلاة التي تنذر بتهويد أول أبنائها اذا عاش من الموت - الأم المقلاة هي التي لا يعيش لها أبناء - ؛ أو من تهود لغير ذلك من الأسباب.

صيغة النويري هذه، والتي هي أيضاً يزعم انها نقلاً عن ابن إسحاق[٢]، تطرح تساؤلاً مهماً عن السبب الذي حدا بالصحيفة التوجه إلى هذه الفئة من اليهود. لمحاولة التفسير، يمكن الافتراض، **أولاً**، أن البند بصيغته هذه، هو دعوة من أطراف الصحيفة المؤمنين (وهم المسلمين و"يهود"، وليس كل اليهود) لهذه الجماعة من اليهود العرب للإنظمام إلىالصحيفة حتى تضمن الصحيفة انها اشتملت على كل الجماعات الرئيسية في يثرب. ولكن هنا سوف يجري التساؤل عن الفرق بين هؤلاء اليهود العرب، وتلك الجماعات اليهودية المذكورة في الصحيفة تحت اسم "يهود بني (فلان)". فإما ان البند(١٠) يكرر عملياً، ما جاء في البند (٣) بشأن " يهود بني (فلان) " ، وإما أن "يهود بني (فلان)" ليسوا هم اليهود العرب، بل هم من "يهود"، بصرف النظر عما إذا كانوا كل "يهود" أو بعضهم .

الإفتراض **الثاني**، أن البند جاء ضمن عهد اطرافه من المسلمين المهاجرين والأنصار فقط، وهو بمثابة دعوة لهؤلاء اليهود العرب للانضمام

إليهم.ونكرر هنا ايضاً، ان اهل السيرة والاخبار والمحدثين كثيراً ما تحدثوا عن مثل عهد كهذا.

والخلاصة، أنه اذا كان البند (١٠) بصيغة ابن اسحاق - النويري لا يكرر البند (٣) وأنها هي الصيغة الصحيحة، فهذا يعني ان الجماعات اليهودية تحت عنوان "يهود بني (فلان)" تنتمي إلى القبائل اليهودية الثلاث بني القينقاع والنضير وقريظة (أو إلى أية جماعات أخرى يهودية نسباً وديناً)، الأمر الذي يجعلنا نعيد التفكير فيما كنا قد استبعدنا ترجيحه، عندما تناولنا "اطراف الصحيفة". الإحتمال الآخر، أن البندين صدرا في عهدين مستقلين، في صحيفتين مستقلتين؛ فجاءت هذه الجماعات ذاتها في أحد العهدين بالاشارة إلى الانتماءات القبلية - كما هو عند ابن هشام - أو بالإشارة إلىالإنتمائين القبلي والديني معاً - كما هو عند أبي عبيد - في حين اكتفى العهد الآخر بالاشارة إلى الإنتماء الديني فقط ("من تهود") — كما هو عند ابن إسحاق.

أما مضمون البند فيتمثل في منح "النصرة"و"الأسوة"، أو "المعروف والأسوة" كما هو عند أبي عبيد. و"الأسوة": القدوة. كما يقال ان "القوم أسوة في هذا الامر، أي حالهم فيه واحدة" أي المساواة[٣] . فالبند يضمن التعامل بالمثل والمساندة والتعاون للأطراف المعنية.

يبقى ان نشير إلى الفارق المهم بين الصيغتين "من تبعنا من يهود.. (أو اليهود)"، و"من تهود". فاذا كانت الصيغة "من تبعنا .." كما هي في سياق البند (١٠) تعني من دخل معنا في العقد، على سبيل الحصر، وتستثني اعتناق الدين الاسلامي من قبل "يهود" أو "اليهود" — لأنه بمجرد اعتناق الدين الإسلامي تنتفي الحاجة إلى مثل ما جاء في البند (١٠) — فإن صيغة "من

تهود" مقصورة على من اعتنق الدين اليهودي من قبل العرب. ولأن التعبير يحمل في طياته كل الأزمان الثلاثة، "من تهود" في الماضي والحاضر والمستقبل، فان البند يطمئن من تهود في الماضي، ومن سوف يتهود في المستقبل ان له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم، طالما هو طرف من أطراف الصحيفة .

الحرب والسلم

عن الحرب والسلم تتحدث العديد من البنود، بعضها يطرق الموضوع بصورة غير مباشرة كما هو مثلاً في البنود (٢)، (٣)، (٤) حينما تتحدث عن فداء العاني أو إعانة المفرح في فداء. هنا يجري الحديث عن عواقب الحرب، كتلك المؤدية الى الأسر وما يتطلبه ذلك من مقابل للفداء. كذلك الأمر مع البند (١٠) حينما يتحدث عن "النصر والأسوة" لليهود، أي النصر في ما يحتاجه اليهود بما في ذلك في حالة الحرب. أما ما يهمنا أكثر فهي البنود التي تتحدث "وجها لوجه" عن الحرب والسلم ، بما في ذلك ما يقع من عقود الصلح بين الأطراف المتحاربة. وهذه البنود هي تسعة : (١١)، (١٢)، (١٣) من الفقرة الثالثة، و(١٨)، (٢٢)، (٢٣)، (٢٦) من الفقرة الرابعة و(٣٢)، (٣٣) من الفقرة الخامسة.

السلم والصلح

عن السلم والصلح يتحدث البندان (١١) و(٣٣) بوضوح .

ينص البند (١١): " ان سلم المؤمنين واحد لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم ".

يجعل البند السلم قضية عامة تخص المؤمنين كافة، وليس قضية فردية أو فئوية أو قبلية خاضعة لعلاقات المجتمع القديم وتحالفاته الضيقة (من وجهة نظر الإسلام). فيمنع البند التصرف بقضية السلم من قبل الأفراد مهما سمت مرتبتهم . كما انه ينطوي على تعليمات بمنع عقد الأحلاف مع الآخرين من غير المؤمنين من قبل أية جماعة مؤمنة داخلة في هذا العقد.

بعد أن يقرر البند بأن قضية السلم خاضعة للقرار العام المتخذ من قبل المؤمنين كافة، يضع شرطين لاتخاذ قرار السلم أو الصلح ، فيقول:"إلا على سواء وعدل بينهم ". **فالشرط الأول** هو أن يكون الصلح "على سواء"، أي أن يكون العلم بعقد الصلح بيّناً لدى كل المؤمنين، أن تكون كل أطراف الصحيفة سواسية في العلم بأمر السلم، فلا يعقد طرف من أطراف الصحيفة صلحاً بغير علم بقية أطرافها، بل ينبغي لهم كلهم ان يعلموا ذلك.

الشرط الآخر، أن يكون السلم "عدل بينهم"، أي ان يكون السلم قائماً على ما هو صح وصحيح من وجهة نظر مصلحة المؤمنين، فلا يؤدي إلى ظلم طرف من أطراف الصحيفة سواء كان المستفيد طرفاً من أطرافها أم من خارجها. ولهذا، لا تستطيع أية فئة أو جماعة أو زعيم الانفراد بعقد حلف بما فيه الصلح والموادعة، دون الرجوع إلى "الرأي العام" للمؤمنين ليقرر ما هو حقاً وفعلاً من مصالح أمة المؤمنين في تلك اللحظة، وما هو غير ذلك. فمن وجهة نظر الصحيفة ، ليس بمقدور أي كان الإدعاء بأنه هو من يدرك ويعلم مصالح أمة المؤمنين أكثر وأفضل من غيره ، فلا يلزمه بالتالي العودة إلى الآخرين لتقرير عقد الصلح من عدمه. فالبند (١١) يحجر مثل هذه التصرفات ويعيد الأمر إلى "الأمة".

مـن جهـة أخـرى، ينطـوي هـذا البنـد علـى الحـق لأيـة جماعـة مـن أهـل الـصحيفة ان تعـترض علـى أي عقـد للـصلح إذا كـان ذلـك يـضر بهـا وبمصالحها، سـواء أكـان هـذا العقـد بـين بعـض أحيـاء وطوائـف أهـل يثـرب مـن مهاجرين وأنصار ويهود، أم أنه بين أهل يثرب وآخرين غيرهم.

بـصدد صـياغة البنـد (١١)، يـورد ابـن الأثـير نـصاً مقاربـاً لـنص ابـن هـشام فيقـول: "وان سـلم المـؤمنين واحـد لا يـسالم (بفـتح الـلام) مـؤمن دون مـؤمن.."[٤]، فجعلـه مبنيـاً للمجهـول، أي انـه يمنـع عقـد الـصلح مـن قبـل مـؤمن دون مؤمن إذا ما عـرض عليـه عقـده. وهـذا، عمومـاً، لا يغـير مـن حقيقـة الأمـر شيئاً ذا بال.

علـى الـرغم مـن أن البنـد يتطـرق إلى عقـود الـصلح الممكنـة مـستقبلاً، فـان ذلـك لا يعـني إغفـال التطـرق إلى العقـود الـسارية فيمـا بـين بعـض أطـراف الـصحيفة، أو بـين بعـضهم وغيرهـم، أو بـين بعـض أطـراف البنـد (١١) وغيرهم، مما يذكرنا بمـا صـار في بيعـة العقبـة الأخـرى، حينمـا تعاهـد الرسـول مـع القـوم، فـانبرى أبـوالهيثم ابـن التيهـان مقاطعـاً حـديث أبـي الـبراء ابـن معـرور قـائلاً: "يـا رسـول الله إن بيننـا وبـين القـوم حبـالاً (أي عهـوداً) وإنـا قاطعوهـا ، يعـني اليهـود .."[٥]، أي وكأنـه يقـول بـأن بيعتنـا هـذه سـتعمل علـى إعـادة صـياغة – ان جـاز القـول – علاقاتنـا مـع اليهـود، أو حتـى مـع غـير اليهـود إن كـان ثمـة حاجـة ومـصلحة تـستدعي ذلـك .. واننـا، أي المبـايعين، قـد نـصبح مـضطرين إلى حل تلـك العهـود الـتي بيننـا وبـين الآخـرين، وعقـد عقـود أخـرى وفـق مـا تمليـه علينـا واجبـات وأحكـام هـذه البيعـة، وواجبـات الـدين الجديـد بمـا في ذلـك ، أو قل: في مقدمة ذلك، قضية الـسلم والحـرب. لقـد كـان ذلـك تـذكراً يقظـاً مـن ابـن التيهـان. ومـع ذلـك، لم يقطـع أحـد مـن الأوس والخـزرج أحلافـه مـع اليهـود، إلا

ما كان من عباده بن الصامت حينما خلع حلفه مع بني قينقاع إلى رسول الله إبان غزوة بني قينقاع؛ في حين تمسك بحلفه معهم عبد الله بن أبي بن سلول، كما هو.معلوم ومشهور .. وكان بقاء تلك العهود وعقد عهود إلى جانبها، أمراً أملته مصلحة المؤمنين في المقام الأول. أما من حيث مدى تأثيرها، فلم تعد ـ كما نرجح ـ تمتلك نفس الفاعلية على مجتمع يثرب بعد وصول المهاجرين إليها بسبب ما أحدثوه من تغيير أصاب المجتمع برمته. إزاء ذلك، ما كان أمام تلك العهود إلا إما أن تقطع على الفور، وإما أن تترك لمصيرها لتتآكل تدريجياً تحت وطأة المتغيرات الحاصلة. أما ما حصل فعلاً، فهو التآكل والتحلل.

وعهود الموادعة التي عقدها الرسول مع بني ضمره وبني مدلج ، مثلاً ، تتفق تماماً والمغزى من هذا البند ، لأنها لا تنتهي بضرر إلى أية جماعة في يثرب. هذا، بصرف النظر عما إذا كانت عهود الموادعة المذكورة قبل أو بعد هذه الصحيفة، أو هذا البند. ومما يستفاد من المصادر المعروفة بهذا الصدد ان الرسول (ص) عندما عقد الموادعة الآنفة الذكر ، لم يستشر اليهود بشأنها ، أو أن المصادر لم تشر إلى ذلك، مما يوحي بان البند (١١)، يكون قد صدر بعد هذه العهود، أو أنه (ص) تشاور مع اليهود قبل إبرام عهود الموادعة المذكورة أعلاه.

غير أن البند (١١) لا يتحدث عن السلم والصلح فقط ، ولكنه يطرق أيضاً الحرب .." القتال في سبيل الله". صحيح ان البند أو العبارة لم تأت دعوة صريحة إلى الجهاد، بل في معرض الحديث عن السلم؛ إلا ان القارئ مع ذلك، ليس بحاجة إلى توضيح أكثر مما هو في البند بأن موضوعة السلم تعالج بارتباط بديهي مع الجهاد . ولم يكن الجهاد أو"القتال في سبيل الله" ليرد في

البند إلا إذا كان حدثاً جارياً قريب الإمكان، وإلا فلا حاجة لأن ينطوي عليه نص البند إذا كان ذلك في علم الغيب وغير متفق عليه بين أطراف الصحيفة. ومن غير الثابت ان الدعوة الى الجهاد من قبل المسلمين، أو المؤمنين عموماً، قد لقيت ترجمة واضحة لها في عقودٍ ما في هذه الفترة المبكرة من وجوده (ص) في يثرب. صحيح ان دعوة كهذه ليست بحاجة إلى عقد بين المسلمين، لأن الأمر ينطوي على مجرد بلاغ .. على أمر من الله عز وجل. بيد أن المقصود، انه قبل الأمر من الله سبحانه وتعالى بالدعوة إلى الجهاد، لم نقرأ ان عقداً ابرم بين طوائف المسلمين فيما بينهم، أو بين الرسول واليهود، قبل وغير ما هو وارد في هذه الصحيفة.

الجدير بالوقوف عنده، ان "القتال في سبيل الله" كمفهوم، أي "الجهاد"، حسب الفهم المعروف المتوارث لدينا، لايتفق معناه ومغزاه لدى كل أهل الكتاب، من يهود ونصارى، مع المغزى الإسلامي؛ وأنه ليس ثمة قاسم مشترك، بين المسلمين واليهود، للجهاد من حيث معناه ومغزاه ومقاصده. لذا، فالجهاد في البند (١١) ــ ونكرر: حسب الفهم الموروث لمفهوم الجهاد - ليس له أن يطول اليهود في يثرب. وهنا ليس أمامنا إلا أن نتجاوز هذا الفهم الموروث لمعنى الجهاد، إذا ما أردنا أن يكون اليهود طرفاً من أطراف الصحيفة، أو طرفاً من أطراف هذا البند، أوغيره من البنود المماثلة له. أي أن مفهوم " الجهاد "، عند صدور الصحيفة أو البند، وفق منطوق الصحيفة، كان مفهوماً موحداً عند المسلمين واليهود على حد سواء. عدا ذلك ، فان العبارة "القتال في سبيل الله" ليست إلا إضافة من خارج أصل النص، إذا أريد للبند (١١) ان لا يشتمل في نصه على الطرف اليهودي.

قد يقال ان البند (١١) يخص كل أهل يثرب: خزرجهم وأوسهم ويهودهم، إضافة إلى المهاجرين إليها، لأن عبارة "القتال في سبيل الله" كانت تعني القتال إذا ما هاجم أحدهم يثرب؛ أي القتال للدفاع عن يثرب عندما تهاجم، كما هو في البند (٣٢). ولكن هذا تعسف واضح في تأويل البند (١١)، خاصة وان الدفاع عن يثرب جاء واضحاً دون لبس أو غموض. فالبند (٣٢) ينص على "ان بينهم النصر على من دهم يثرب". لذلك، اما ان البند(١١) يهم كل المؤمنين، المسلمين واليهود، وهذا يعني أن لدى الطرفين مفهوماً مشتركاً آنذاك بصدد" القتال في سبيل الله" .. ما يعني، على الارجح، ان البند صدر قبل بدر- وثمة ما يسند هذا الإحتمال عندما نتذكر ما اوردته بعض الأخبار بشأن الكتيبة التي خرجت مع المسلمين في "أحد" ثم عادت مع عبدالله بن أبي ولم تواصل المسير مع المسلمين، كما سنرى لاحقاً - وإما ان البند يهم المسلمين فقط، وهذا يعني أنه صدر ضمن عهد خاص بالمسلمين .. وهنا يستوي الزمن الذي صدر فيه البند.

عن الصلح ايضاً يتحدث البند (٣٣) فينص: "وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فانهم يصالحونه ويلبسونه، وانهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فان لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين".

الفعل "دعوا" نجده مبنياً للمجهول في الحالين ("دعوا إلى صلح") و("دعوا إلى مثل ذلك")، حسب محمد محي الدين عبد الحميد محقق"سيرة ابن هشام "[٦]؛ ونجد الفعل "دعوا " مبنياً للمجهول في العبارة الأولى من البند ("دعوا إلى صلح")، بينما هو مغفل من الحركة في العبارة الثانية، حسب تحقيق عمر عبد السلام تدمري، محقق آخر لنفس السيرة[٧].

الأمر الآخر ان نص البند ينطوي على طائفة من الضمائر، أهمها تلك المرتبطة بالفعل "دعوا"؛ والضمير "هم" في: " فانهم"،"أنهم" و" لهم" وما اذا كان عائداً على اسم واحد أم على أكثر من إسم.

كما يظهر للقارئ، أننا أمام معادلة جبرية من عدة مجاهيل... لذا، ولتسهيل عمل التحليل، قسمنا البند إلى قسمين وعالجنا كل قسم على حدة في البدء، ثم خلصنا إلى النتيجة، كما هو مبين أدناه:

ـ صيغة المبني للمجهول

القسم الاول من البند: " وإذا دُعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فانهم يصالحونه ويلبسونه".

تحتمل ضمائر هذا القسم الأسماء التالية:

١ . اذا دُعي أهل الصحيفة المسلمون واليهود إلى صلح ، من قبل طرف آخر من غير أطرافها، فان اهل الصحيفة يصالحونه.

٢ . اذا دُعي المسلمون بصفتهم طرفاً من أطراف الصحيفة إلى صلح، من قبل طرف آخر من غير اطرافها ، فان المسلمين يصالحونه.

٣ . إذا دُعي اليهود بصفتهم طرفاً من أطراف الصحيفة إلى صلح، من قبل طرف آخر من غير أهل الصحيفة، فان اليهود يصالحونه.

إذن، يدعو هذا القسم من البند كل طرف من اطراف الصحيفة منفرداً، أو كل أطرافها مجتمعة الاستجابة دعوة الصلح المقدمة إليه وان يتمسك به ولا ينكثه، بل ويتعلق به. والمهم، من وجهة نظر تحليل كهذا، أن لا تعارض ولا ارتباك، نظرياً، يمكن ان يعترض القارئ لمحاولة تفسيره النص بالاحتمالات أعلاه .

القسم الثاني من البند: " وانهم اذا دُعوا إلى مثل ذلك فانه لهم على المؤمنين الا من حارب في الدين".

وباحلال الأسماء بدلاً من الضمائر، نحصل على الاحتمالات التالية :

أ. وأن أهل الصحيفة المؤمنين (المسلمين واليهود) إذا دعاهم آخرون، من غير اطرافها إلى صلح، فان لأهل الصحيفة الحق أن يجعلوه سارياً على أهل الصحيفة...

ومن الواضح فساد هذا الإحتمال.

ب. وان المسلمين بصفتهم طرفاً في الصحيفة ، اذا دعاهم آخرون من غير اطراف الصحيفة إلى صلح، فان للمسلمين الحق أن يجعلوه سارياً على كل المؤمنين من أهل الصحيفة.

جـ . وان اليهود بصفتهم طرفاً في الصحيفة ، اذا دعاهم آخرون من غير اطراف الصحيفة إلى صلح ، فان لليهود الحق في أن يجعلوه سارياً على كل المؤمنين من أهل الصحيفة .

على غير ما كان عليه حال القسم الأول، نجد احتمالات القسم الثاني لا تستقيم كلها، من جهة، وبعضها بحاجة، من جهة أخرى، إلى تقييده بشروط حتى يستقيم معناها نظرياً وعمليا. وهذا ما سنحاوله أدناه:

صيغة الإحتمال (أ). يتضح فساد المعنى من الوهلة الأولى . إذ كيف يعقل لجملة اهل الصحيفة المؤمنين من المسلمين واليهود ان يكون لهم الحق في عقد هذا الصلح من جهة ، ثم على المؤمنين، ذاتهم، من أهل الصحيفة الانصياع أو الالتحاق بهذا الصلح وتوقيعه أو قبوله من جهة ثانية ؟! ذلك أنه لا معنى اطلاقاً للقول: "لكل المؤمنين حق على كل المؤمنين". والخلاصة، ان لامعنى للإحتمال (أ) .

صيغة الإحتمال (ب) تتضمن هذه الصيغة انه إذا عقد المسلمون صلحاً مع طرف آخر، فان ذلك يجب أن يسري على كل المؤمنين في الصحيفة؛ وطبعاً بشرط ان لا يكون هذا الطرف الآخر محارباً للدين.

ولن يكون لهذه الصيغة أي معنى إذا فسرنا "المؤمنين" في البند بالمسلمين فقط، لأنه عندها تؤول الصيغة إلى:" .. فانه للمسلمين حق على المسلمين"؟!

يتحقق المعنى فقط اذا غطى مفهوم "المؤمنين" في البند المسلمين واليهود معاً . عندها قد يغدو للصيغة معنى نظرياً وعملياً، لأن صيغة هذا الإحتمال تؤول إلى انه إذا عقد المسلمون صلحاً مع طرف آخر من غير أهل الصحيفة، فعلى المؤمنين، أي كل أطراف الصحيفة، الاعتراف بذلك واعتماده. وهو يؤول عملياً إلى دعوة بقية اطراف الصحيفة، اي اليهود على وجه التحديد، للاعتراف به واعتماده .

صيغة الإحتمال (ج). تتضمن هذه الصيغة انه اذا عقد اليهود بصفتهم أحد أطراف الصحيفة صلحاً مع طرف آخر من غير أطراف الصحيفة، فان ذلك يجب أن يسري على المؤمنين في الصحيفة كافة. وهنا نجد للصيغة معنى سواء أكان " المؤمنون" في البند مقصور على المسلمين أم على المسلمين واليهود. ولو انه يؤول عملياً إلى مطابقة "المؤمنين" في البند بالمسلمين، فيغدو التفسير انه على المسلمين في الصحيفة الاعتراف واعتماد الصلح الذي يعقده اليهود. بصفتهم طرفاً في الصحيفة أيضا.

ويبدوا لنا جلياً ان صيغة الإحتمال الثالث هي الأكثر ترجيحاً، وهي التي تدعو المسلمين للاعتراف بالصلح الذي يعقده اليهود مع طرف آخر من غير اطراف الصحيفة .

الضمير، إذن، في كل القسم الثاني من البند يعود على "اليهود" وهو يتطابق مع صيغة الإحتمال الثالث من القسم الأول للبند فيلغيه؛ إذْ لامعنى للتكرار. فيظل معنا الصيغتان (ا) و(ب) من القسم الأول للبند. ولان الإحتمال (ا) يتضمن كل اطراف الصحيفة في اي صلح، فلا معنى لأن ينفرد القسم الثاني من البند على عقد الصلح من قبل اليهود. بل الأكثر ترجيحاً ان ينصرف القسم الأول من البند لعقد الصلح من قبل المسلمين كطرف أول في الصحيفة، اي صيغة الإحتمال (ب)؛ وينصرف القسم الثاني منه لعقد الصلح من قبل اليهود كطرف ثان في الصحيفة، اي صيغة الإحتمال(ج)

بهذا يمكن صياغة البند (٣٣) على النحو التالي:

"وإذا دُعي المسلمون من قبل غير أهل الصحيفة إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فان على اليهود أن يصالحونه ويلبسونه؛ وان اليهود اذا دُعوا إلى مثل ذلك فان لهم (لليهود) على المسلمين، إلا من حارب في الدين"

إن تغيير صيغة الفعل من المبني للمجهول إلى المبني للمعوم لا يغير من معنى البند (٣٣). فلا حاجة للتكرار.

يأتي ابوعبيد بالبند بصيغة تختلف قليلاً، ولكنها أكثر وضوحاً من صيغة ابن هشام . تنص **صيغة ابي عبيد:** "وانهم إذا دعوا اليهود إلى صلح حليف لهم فانهم يصالحونه، وإن دعونا إلى مثل ذلك فانه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين"[٨]. أي اذا دعا المسلمون اليهود إلى صلح حليف لهم (للمسلمين)، فان على اليهود أن يصالحونه، وإن دعا اليهود المسلمين إلى مثل ذلك، فان لليهود على المسلمين اعتماد هذا الصلح، إلا من حارب في الدين.

يتضمن البند، حسب صيغة أبي عبيد، على تعبير له مغزاه من حيث دلالته التي يشير إليها بشأن أطراف الصحيفة. والتعبير هو "وإن دعونا"، أي: وإن دعى اليهود المسلمين .. فهذا التعبير ينطوي على حيثية بليغة تفيد، وبكل وضوح، أن البند لاينطق عن عقد واحد لليهود والمسلمين، وإنما ينطق عن عقد خاص بالمسلمين (أو المؤمنين ، كما هو في البند) اتفقوا فيه على مضمون البند (٣٣) بصدد علاقتهم باليهود. إن البند (٣٣) بتعبير "وإن دعونا" (والضمير " نا" عائد على المسلمين) يعني ان المسلمين اتخذوا قراراً بصدد عقد عهود الصلح مع الآخرين من غير اليهود، وما يترتب على ذلك من علاقة مع اليهود، كما هو وارد في البند. يفيد البند، إذن، أنه اتفاق أو عقد بين المسلمين، وليس اتفاق أو عهد بين المسلمين واليهود. مبرم بين المسلمين، وهو في نفس الوقت مقدم لليهود كمقترح لعهد يتفق عليه الطرفان: المسلمون واليهود.

من جهة أخرى، يكشف هذا التحليل أن ثمة اضطراباً واضحاً يعتري البند المذكور، أكان بصيغة أبي عبيد أم صيغة ابن هشام، ولو أنه أكثر وضوحاً عند أبي عبيد .. فعنده نجد أن بداية البند صادرة من طرف ثالث، صادرة من طرف محايد وكأنه الحكم بين الأطراف، لا طرف في العقد : "وأنهم إذا دعوا اليهود ..". هذا، في حين أتت الصيغة في القسم الثاني من البند: " وإن دعونا .."؛ أي أن التعبير صادر عن أصحاب العقد أنفسهم، وهو ما يعكس خللاً بيّناً في البند ..أما تفسير هذا الخلل فلربما يعود إلى أن البند عبارة عن توليفة من عهدين، حيث كان العهد الأول بين المسلمين واليهود، وهذا ما تشير إليه العبارة في القسم الأول؛ وكان العهد الثاني بين المسلمين أنفسهم، وهو ما تشير إليه عبارة القسم الثاني . ولتجاوز هذا

الإضطراب، كان بإمكان العبارة في القسم الأول ، مثلاً ، أن تأتي - مثلاً - على النحو التالي: " وأتنا اذا دعونا اليهود .." بدلاً من:" وأنهم إذا دعوا اليهود.."

عموماً، لا بد من الإشارة إلى ان البند (٣٣)، من جهة، لا يأتي بالجديد على صعيد العلاقات القبلية، بل يؤكد القاعدة القبلية المشهورة "حليف حليفي، حليفي" . ومن جهة ثانية، نراه يقيد هذه القاعدة بوضع شرط عقد الصلح والاعتراف به من قبل الحليف، هو أن لا يكون الطرف الآخر محارباً في الدين. والمقصود بالدين هنا، الإسلام. ذلك لأنه لا اليهودية ولا اليهود كانوا في موقع العداء إزاء القبائل العربية والتي كانت وثنية في أغلبيتها الساحقة. وهذا، كما هو واضح، مكسب مهم للإسلام الذي كان لم يزل آنذاك محاطاً بالخصوم والأعداء من كل صنف.

الحرب

عن الحرب تتحدث، من عدة وجوه، البنود (١٢)و (١٣)، من الفقرة الثالثة؛ و(١٨) و(٢٢) و(٢٦) من الفقرة الرابعة. **فالبند (١٢)** يدعو الى الغزو. لا، بل الى تنظيم عملية الغزو الجارية آنذاك حيث **ينص** " وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً ". فهو لا يتحدث عن القتال بعامة، وإنما ، على وجه التحديد، عن الغزو .. عن الهجوم، لا عن الدفاع .. خارج يثرب، لا داخلها ...

هنا تثار بشدة، ليس مساهمة اليهود فقط ودورهم في ذلك الغزو، ولكن أيضاً مساهمة الأنصار في تلك الغزوات الواقعة قبل بدر، وبالتالي زمن صدورهذا البند. ما يثير ذلك تحليل اللفظة "معنا"، وبالتالي تحديد الطرف

الـذي يعـود إليـه الـضمير "نـا". فعلـى مـن يعـود ضـمير المـتكلم في "معنـا"؟ أعلـى المهـاجرين فقـط، بحيـث يفهـم ان الطـرف الثـاني هـم الأنـصار فقـط أو الأنـصار واليهـود معـاً؛ أم ان الـضمير عائـد علـى المـسلمين عمومـاً، مهـاجريهم وأنـصارهم، وأن الطـرف الثـاني هـم اليهـود. كمـا يـشير البنـد أيـضاً إلى أنـه يتحـدث باسـم طـرف مـن أطـراف الـصحيفة الـذي اتخـذ قـراراً ثـم قدمـه للأطراف الأخرى.

فبـشأن الغـزوات والـسرايا سـبقت الإشـارة الى ان "المجتمـع عليـه .. لم يبعـث رسـول الله (ص) أحـداً مـن الأنـصار مبعثـاً حتـى غـزا بهـم بـدراً.."[٩].
ولكـن مـع ذلـك يـشير ابـن سـعد إلى ان بعـضهم يقـول بـأن أول سـرية، والـتي كانـت بقيـادة حمـزة بـن عبـد المطلـب ، اشـترك فيهـا المهـاجرون والأنـصار[١٠]. وإذا كـان ابـن سـعد قـد اكتفـى بهـذه الإشـارة العـابرة، فـان أسـتاذه الواقـدي يفـصل اكثـر، فيـذكر ان عـدد الأنـصار كـان خمـسة عـشر .. ويحـصي أسمـاء بعـضهم، كمـا يحـصي أسمـاء بعـض المهـاجرين[١١]. كـذلك نلاحـظ ان ابـن سـعد وغـيره حينمـا يذكرون انتمـاء أعـضاء الـسرية أو الغـزوة، يـشيرون حينـاً إلى أنهـا مـن المهـاجرين فقـط ؛ وحينـاً ثانيـاً لا يحـددون انتمـاء أعـضائها، فيكتفـون بعبـارة مثـل " خـرج (ص) في مئـتين مـن أصـحابه "[١٢]؛ وحينـاً ثالثـاً لا يـشيرون البتـة لا إلى عـدد مـن غـزا ولا إلى الانتمـاء. أمـا في غـزوة " ذي العـشيرة " فـلا يتفـق ابـن سـعد مـع أسـتاذه الواقـدي، حيـث يـذكر ابـن سـعد ان عـددهم بلـغ حـوالي المئـتين مـن المهاجرين، في حين يصمت الأستاذ عن ذكر الانتماء[١٣].

هـذه المراوحـة وهـذا الارتبـاك، ان لم نقـل الغمـوض ، في تحديـد انتمـاء أفـراد بعـض الـسرايا والغـزوات، أمـر لا يمكـن صـدوره مـن دون سـبب أو مغـزى. ولا

يلغي هذا الإرتباك ما يقوله ابن سعد في قوله بما معناه، ان المهتمين قد أجمعوا على أن الأنصار لم يشاركوا في الغزوات والسرايا حتى بدر.

الأمر الآخر المثير للانتباه، ان بعض الغزوات الواقعة قبل بدر كانت تتألف من حوالي المئتين من أصحاب رسول الله، كما هو مثلاً في غزوة بواط[١٤]، وذي العشيرة[١٥]. وفي معركة بدر كان المسلمون ثلاثمائة وخمسة عشر يزيدون قليلاً أو ينقصون. سبعون ومائتان منهم من الأنصار وبقيتهم من سائر الناس. وشهد بدراً بضعة عشر رجلاً من الموالي[١٦]. فإذا كان عدد الأنصار والموالي حوالي مئتين وثمانين نفراً، فان عدد المهاجرين لن يزيد عن خمسة وثلاثين نفراً؛ وفي بعض الروايات يرتفع عدد المهاجرين الى ستة وسبعين رجلاً .. ومهما كان، فان عدد المهاجرين في بدر يظل قليلاً قياساً الى عددهم في بعض الغزوات السابقة على بدر، حينما كان عددهم يصل حوالي المئتين، إذا كان الأنصار فعلاً لم يشتركوا في تلك الغزوات.

والسؤال هو: لماذا لم يخرج مع الرسول (ص) في بدر إلا هذا العدد الضئيل من المهاجرين، في حين كان بالإمكان حشد ما لا يقل عن ثلاثة أضعافهم، إذا لم يكن بالإمكان حشد خمسة أضعافهم ؟

لربما كان السبب في ذلك انه (ص) لم يعلن عن خروجه للغزو في بدر، ولم يدع أو يأمر المهاجرين بالخروج معه، ولكنه " ندب" للخروج معه. ولكن حتى هذا السبب لا يفي كجواب شاف.

إن دراسة هذا الموضوع لا تفضي بنا إلا إلى مخرجين رئيسين: **الأول**، إما ان عدد الصحابة الذين كانوا يخرجون مع الرسول (ص) في غزواته قبل بدر رقم مبالغ فيه جداً. **والثاني**، ان يكون العدد صحيح في جملته، لأنه ليس أمامنا من بواعث ذات شأن نراها تدفع بكتاب السير والمغازي ان يردوا

مورد هذه المبالغة. لذا نرجح استبعاد التلفيق من قبلهم لتضخيم عدد أفراد بعض تلك الغزوات. وعليه، فإن كان صحصحاً ذلك الرقم (حوالي المئتين)، فإنه يكون قد ضم المهاجرين أو بعضهم وبعض الأنصار، خاصة وان ما بأيدينا من مصادر لا تقطع بتصريحها الواضح ان العدد المشار إليه كان من المهاجرين فقط. والتعبير ان العدد كان " من أصحابه " يحتمل بالطبع المهاجرين والأنصار.

إذن، وأمام هذا الاحتمال الواقعي، لا يمكن الجزم النهائي بأن البند (١٢)، يعود الى الفترة ما بعد بدر، وإنما الأرجح ان يكون قبله.

يبقى ان يصار إلى محاولة لحل الإشكال الناجم عن صياغة الاحتمال السابق وتفسير (ما يبدو؟) انه تعارض بين القولين: أي كيف يمكن التوفيق بين ترجيح احتمال ان الأنصار كانوا يشاركون المهاجرين في غزواتهم قبل بدر من جهة، وما هو معروف أو شائع من ان الأنصار وحسب بيعة العقبة "بيعة الحرب" اتفقوا مع الرسول انهم سيحمونه وينصرونه في يثرب، فقط، بعد ان يصل إليها، من جهة ثانية؛ ناهيك عما يؤكده بعضهم ، مثل ابن سعد، ان الأنصار لم يشتركوا في غزوات رسول الله ولا في السرايا التي كان يبعثها.

بهذا الصدد، يرى بعضهم ان ماكان قبل بدر، لم يكن له شأن حربي. ولذا، لايبقى إلا ان يستنتج المرء ان لا تعارض بين القولين السابقين. ويصيغ المرحوم محمد حسين هيكل هذه النظرة بعد أن يجزم (؟)أولاً، ان الأنصار شاركوا النبي (ص) في غزوتين من غزواته هما "بواط" و"ذي العشيرة" ويقول بأنهم صحبوه في "عدد غير قليل" من الغزوات. وكانت تلك الغزوات التي وقعت قبل بدر "بهدف تشكيل الأحلاف لكفالة حرية

الدعوة الدينية وحسن الجوار وإلى إفهام قريش بضرورة مصالحة المسلمين"[١٧]. وإذا صح هذا القول ، فعندئذ يؤول الأمر الى تفسير معقول للغاية لتحليل سبب خروج الأنصار مع الرسول (ص) قبل بدر. إلى هذا الرأي ينحاز بعض المؤرخين، مثل نبيه عاقل، سالم، والدرة[١٨]. بيد أن هذه النظرة تصطدم بشدة مع ما يورده أصحاب المغازي والسير، وعلى رأسهم الواقدي وابن سعد، بصدد هدف تلك السرايا والمغازي.

صحيح انه إذا لم تكن من المهام الموكلة بهذه الغزوات، فهو من نتائجها الحاصلة ان تم عقد بعض العهود بين الرسول (ص) وبين بعض الأحياء مثل بني ضمره وبني مدلج. كما أنه من النتائج أيضاً إبراز قوة المسلمين في عيون قريش وكذا في عيون الأحياء الأخرى. إلا انه يتعذر تماماً عدم رؤية الحقائق الحربية الصرفة لتلك الغزوات. فبعضها كان قاب قوسين أو أدنى من القتال، كما حصل لسرية حمزة بين عبد المطلب حيث " التقوا حتى اصطفوا للقتال . فمشى بينهم مجدي بين عمرو الجهني .. حتى حجز بينهم ولم يقتتلوا.."[١٩]؛ وكذا مع سرية عبيدُ بن الحارث، حيث جرت المناوشة بين الفريقين[٢٠]. لا، بل وحصل القتال والقتل والأسر كما في سرية عبد الله بن جحش الاسدي[٢١].

فيما يخص الأحلاف، فقد كانت مع بعض الأحياء مثل بني ضمرة وبني مدلج[٢٢]. ودون أدنى شك، انه بالمفارز الأولى وبغزواتها تلك، وبهذين الحليفين، حصل الإسهام في التهيئة للدعوة الإسلامية وحرية انتشارها. فمثل هذه الغاية ما كانت لتبعد عن نظرة المسلمين آنذاك وفهمهم، بل وليس أمامهم أية حجة أخرى ذات شأن للقيام بتلك الغزوات، إذا غاب هذا الهدف الأساسي عن البصر.

بيد أن ما نقصده ان الاقتصار على ذكر هذا الهدف العام الشامل دون المضي خطوات أخرى في تفنيده وفقاً لكل حالة ولكل مقام، أمر لا يعود بالنفع على التحليل وإيصاله إلى نهايته، مهما كانت هذه النهاية. ذلك ان ذكر الهدف العام دوماً والاكتفاء به، دون تحديد البعد الرئيسي في كل حالة، لا يقول شيئاً على وجه التحديد، وبالتالي يكاد يتساوى ذكره مع إغفاله في أحسن الحالات.

لقد كان البعد العسكري واضحاً بما فيه الكفاية في الغزوات والسرايا قبل بدر، كما ان البعد العسكري في مضمون الحلفين لا يمكن ان يخطيء المرؤ رؤيته فيهما. فقد جاء في نص الحلف مع بني ضمرة " ان لا يغزو بني ضمرة ولا يغزوه، ولا يكثروا عليه جمعاً ولا يعينوا عدواً "[٢٣]. فالوجه العسكري للحلف هنا هو من الوضوح بحيث لا يحتاج الى لفت الانتباه إليه.

خلاصة القول ، ان الغزوات الأولى قبل بدر، إضافة الى أهدافها السياسية والاقتصادية – التجارية، كان لها هدفها العسكري الواضح، والذي يؤدي بدوره الى الإسهام في الدعوة الإسلامية والتهيئة لانتشارها . وإذا شارك فيها الأنصار ، فهذا يعني انهم شاركوا الرسول (ص) في أعماله الحربية قبل وقعة بدر. لذلك فان البند (١٢)، وان يظل مشرعاً بابه للاحتمالين من حيث صدوره، فالأرجح ان يكون قد صدر قبل بدر، إذا كان البند يتوجه بكلامه إلى الأنصار المسلمين فقط.

كيف يتفق هذا ،إذن، مع ما هو شائع ومعروف عن " بيعة الحرب" وما جرى تأكيده في الطريق الى بدر، حينما علم الرسول(ص) بمسير قريش لحربهم، على لسان سعد بن معاذ بان الأنصار مستعدون للذهاب معه (مع الرسول (ص)) بدون اي تردد إلى أي مكان يقرره، بعد ان كانوا قد شاركوا

معـه في بعـض غزواتـه؟ أي لمـاذا يـسأل الرسـول (ص) الأنـصار مـا اذا كـانوا سيشاركون معه في حرب قريش وهم قد سبق لهم ان شاركوه في ذلك ؟

إن جـزءاً مـن مفتـاح حـل هـذا التعـارض آت - كمـا نـرجح - مـن ضـرورة التمييـز بـين الغـزوة الـتي تـستهدف، في المقـام الأول، الاسـتيلاء علـى عـير قـريش أو إثـارة الارتبـاك وتهديـد مـصالحها التجاريـة، وبـين الغـزوة الـتي غايتهـا القتـال مباشـرة حـسب التقاليـد والأعـراف الحربيـة آنـذاك. والملاحـظ ان الرسـول(ص) لم يـسأل الأنـصار عـن اسـتعدادهم لخـوض المعركـة مـع قـريش إلا بعـد ان تـبين إن القافلـة الـتي يقودهـا ابـو سـفيان باتـت في غـير متنـاول يـدهم وان قريـشاً جمعت جموعها لملاقـاة المـسلمين. أمـا قبـل ذلـك فلـم يـسألهم عـن ذلـك لأن الغايـة لم تكـن المعركـة مـع قـريش. ومما يـشهد علـى ذلـك أنـه لم يخـرج المـسلمون مـن المدينـة اسـتعداداً لقتـال بـأمر واضـح مـن الرسـول لكـي يتجهـزوا للحـرب كمـا فعـل مـثلاً في أحـد، وإنمـا نـدب المـسلمين للخـروج معـه كمـا يقـول ابـن سـعد وابن اسحق[٢٤].

ثمة ملاحظـة بهـذا الـشأن تتـصل باصـطلاح "غـزوة". فـالمعروف ان "الغـزوة لا تكـون إلا إذا كـان الفعـل الحربـي يـستهدف القتـال والنهـب في ديـار الآخـرين[٢٥]. ونعلـم ان مـا اصـطلح علـى تـسميته بغـزوات الرسـول والـسرايا الـتي كـان يبعثهـا لم تكـن كلـها حاملـة هـذا المعنـى. فمعركـة أحـد مـثلاً كانـت عمـلاً حربيـاً صـرفاً لم يكـن يبتغـي الرسـول منهـا قافلـة لقـريش. أمـا "غـزوة الخنـدق" فلـم تكـن مـن جانـب المـسلمين غـزوة، والأحـرى أنهـا غـزوة مـن قبـل المـشركين. فليـست هـي غـزوة قـام بهـا المـسلمون، والـصحيح ان يقـال "وقعـة" الخنـدق. وابـن هـشام، في بعـض نـسخ سـيرته ، يعنـون مـا تعـورف علـى تـسميته

بغزوة أحـد ، بعنـوان " مـا كـان مـن أمـر أحـد ". ولعلـه أراد لفـت نظـر القـارئ الى ما ميز أحداً عن غيرها من الغزوات.

يتطـرق البنـد (١٢) أيـضا إلى مبـدأ عـام إزاء المـشاركة في الغـزو، حيـث يـدعو الى التعاقب في قـوام الغـزوات حتـى لا يقـع العـبء علـى كاهـل أحـد الأطـراف، أو حتى علـى مجموعـة معينـة بـذاتها، الأمـر الـذي يـثير، دون أدنـى شـك، العديـد مـن النـزاعات والتـساؤلات؛ ناهيـك عـن انـه يـؤدي الى تمـايز في الاسـتعداد القتـالي لمجتمـع يثـرب .. فتتمـرس مجموعـة أو بعـض المجموعـات في القتـال جـراء خـوض المعـارك مـن جهـة، ويـصاب الآخـرون بالترهـل العـسكري أو الترهـل الجهادي.

لا نعلـم إلى أي مـدى اسـتطاع الرسـول تطبيـق هـذا المبـدأ التنظيمـي الحربي. أما مـا يهمنـا منـه علـى الـصعيد النظـري، انـه ينطـوي علـى الاحتمـالات التالية:

الاحتمـال الأول: أن يكـون هـذا المبـدأ التنظيمـي في تعاقـب الغـزوات يخـص المهاجرين فقط .

الاحتمـال الثانـي: ان يكون المبدأ قد خص المهاجرين والأنصار.

الاحتمـال الثالـث: ان يكـون المبـدأ قـد خـص المهـاجرين والأنـصار واليهـود، إنطلاقاً من مضمون نصوص الصحيفة ذاتها.

أمـا مـن المعلومـات المتـوفرة في المـصادر والمراجـع المتداولـة ،فـنخلص الى ان الاحتمـال الثـاني هـو الأوفـر حظـاً بهـذا المبـدأ، ولـو أن هـذا الترجـيح لا يعـني إلغـاء إمكانيـة مـساهمة اليهـود في العمليـات الحربيـة الـتي كـان يقـوم بهـا الرسـول(ص). ومـا يجعلنـا لا نهمـل هـذا الاحتمـال، ان الـصحيفة تـشتمل علـى بند ينص ان على اليهـود النفقـة مـع المـؤمنين (أو المـسلمين) مـا دامـوا محاربين.

غـير ان المـصادر الـتي بأيـدينا لا تـذكر ان اليهـود كـانوا قـد غـزوا معـه (ص)، باسـتثناء مـا يـذكر في بعـض المـصادرعن مـشاركة بعـض اليهـود في المـسيرإلى "أحـد" ثـم انخـزالهم في الطريـق، اي لم يـستمروا، بـل عـادوا أدراجهـم.. ويبـدو انهـم كـانو فئـة كـثيرة العـدد، وإلا لمـا ذكـرتهم بعـض المـصادر المـشهورة مثـل ابـن سـعد[٢٦]. فـاذا حـصل ذلـك بعـد معركـة بـدر ، وبعـد مـا حـصل بـين المـسلمين واليهـود مـن بـني قينقـاع الأمـر الـذي انتهـى إلى طـردهم مـن يثـرب، فكيـف لا يحـصل ذلـك قبـل "أحـد" حينمـا لم تـزل العلاقـات بـين الطـرفين أقل توتراً، على الأقل، إن لم تكن أفضل ...

(بـشأن انخـزال اليهـود وعـدم متابعـة المـسير ألى "أحـد" مـع المـسلمين، يحتمـل "وات" إلى انـه ربمـا كـان الرسـول قـد اسـتدرك خلـو يثـرب مـن المقـاتلين، فـاتفق مـع اليهـود علـى ان يعـودوا لكـي يحموهـا اذا مـا دهمهـا احـد مـن قريش.)[٢٧]

وعلى كل حـال، نجـد لمـا حـدث في المـسير إلى "احـد" صـدى عنـد ابـي عبيـد الذي يذهب إلى ان "اليهود" كانوا يغزون مع المسلمين"[٢٨].

البنـد (١٣). ويتحـدث أيـضاً عـن القتـال في سـبيل الله فيـنص علـى "وان المـؤمنين يبيـئ بعـضهم عـن بعـض بمـا نـال دمـاءهم في سـبيل الله وأن المـؤمنين على أحـسن هـدى وأقومـه". هنـا، وإن كـان القـصد مـن هـذا البنـد لـيس الجهـاد بـصورة مباشـرة، فهـو (الجهـاد) المنهـل الـذي يجـري منـه الحـديث. فـالمؤمنون "يبيـئ بعـضهم علـى بعـض بمـا نـال دمـاءهم في سـبيل الله ..". فكـل مـا قيـل سـابقاً بـصدد زمـن صـدور البنـد (١٢)، يـسري هنـا. كـذلك عـن اصـطلاح "المؤمنين" وما المقصود به، يسري هنا أيضاً ما قلنا سابقاً. فلا حاجة للتكرار.

ولكن انظر الى التفسير الذي يذهب إليه ذوو الاهتمام بالصحيفة بشأن تفسيرهم لكلمة "يبيء". فالشيخ المرحوم محمد محي الدين عبد الحميد، المراجع لسيرة ابن هشام يفسر "يبيئ" بـ "يمنع ويكف"[٢٩]. ويسير معه في هذا التفسير آخرون مثل السيد عبد العزيز سالم[٣٠]، وقبلهما النويري وابن كثير[٣١]. أما السهيلي فيفسر " يبيئ" بمعني "يتكافأ"، "يتساوى"[٣٢]؛ ويسايره هنا آخرون مثل أحمد زكي صفوت وظافر القاسمي[٣٣]. أما محمد حسين هيكل فيفسرها بقوله "أباء فلاناً بفلان، إذا قتله به. يريد ان المؤمنين بعضهم أولياء بعض فيما ينال دمائهم"[٣٤]. ومع ان المعنى، في الأخير، عند هيكل هو القصاص المتكافئ، إلا أن هيكل يستخلص التفسير من مفهوم "الولاء"، ونعتقد انه يقصد "الولاء المتكافئ"، على اعتبار ان المؤمنين بعضهم أولياء بعض.

أما أطلس فيفسر الكلمة مرتين .. مرة بمعنى "يرجح" ومرة أخرى بمعنى "قتلته بسببه"[٣٥].

ان كل المعاني التي رجع إليها من ذكرناهم وغيرهم واردة في المعاجم العربية. ففي "تاج العروس"، نجد في باب "بوأ" المعاني التالية : باء إليه ، رجع أو انقطع ، وافق ، أقر، احتمل ، اعترف بـ ، عدل ، تكافأ ، تساوى . والبواء أيضاً القود . وأصل البواء : اللزوم[٣٦].

فكما هو ملاحظ ، اختارت كل جماعة مفردة من معاني " يبيئ". ونعتقد أننا بصدد قضية لغوية مرتبطة بحالة معينة من حالات استخدام الكلمة المعنية. فالمدخل هنا، ان البند لا يعالج إحدى نتائج القتال بصورة عامة، وإنما القتال في سبيل الله في المقام الأول. أي ليس القتال فيما بين المؤمنين لما قد يشجر بينهم من خلاف قد يؤدي الى الاحتراب فيما بينهم، ولكن القتال في

سبيل الله بين المؤمنين من جهة، وغيرهم من جهة أخرى. أي أن البند لا يعالج القود في العلاقة الداخلية للمؤمنين من حيث ضرورة ان تتعادل دماؤهم بصفتهم مؤمنين بعضهم أولياء بعض، ولكنه يعالج الديات عند القتال بين المؤمنين من جهة وغيرهم من جهة ثانية.

والقول بأن "يبيء " هنا معناها يتعادل أو يتكافأ، معناه ان ننظر الى الكلمة من منظور **العلاقة الداخلية** بين المؤمنين. فدماؤهم تتكافأ، ولا فضل لزعيم حي على آخر من عامته كما هو سائد في العلاقات القبلية التي تعلي من شأن الزعيم القبلي، ومن ثم ترفع من قيمة دمه، سواء بأكثر من نفس واحدة أو بأكثر من دية. لذلك ـ بتقديرنا ـ جاء هذا البند ليلغي هذه القاعدة القبلية وليقر، بدلاً منها تكافؤ الدماء بين المؤمنين. أما في علاقة المؤمنين بغيرهم فلا تتكافأ الدماء. وقد سبق وان رأينا ان أحد بنود الصحيفة ينص بعدم تعادل دماء المؤمنين بالكفار ـ بصرف النظر عن المعنى الذي يمكن أن ينطوي عليه مفهوم "الكافر" ـ كما هو في البند (٧) القائل " ولا يقتل مؤمن في كافر" .

ينطوي التفسير أعلاه على منع التفاخر بين المؤمنين لأي سبب من الأسباب الباعثة على الفخر والاستعلاء ، حتى وان كان الفخر قائماً على أساس كثرة الشهداء من هذا الحي المعني، الأمر الذي قد يؤدي بأصحابه الى الزهو والتعالي، ومن ثم المطالبة ببعض الثمن لقاء هذه الحقيقة، الأمر الذي يقود الى ترسيخ قيم قبلية يأباها الإسلام .

ولو أن تفسيراً كهذا، كما قد يعتقد بعضنا، ربما حمل المفردة معنى فوق طاقتها.

هنالك من يفسر الكلمة بمعنى "رجع" أو التزم وأقر". فيقال "باء فلان بذنبه" أو "أبوء بنعمتك علي"[٣٧]. ونعتقد ان معنى "الإقرار" و"الالتزام" يقربنا من المعنى في البند المذكور. فيكون التفسير ان المؤمنين يلتزم بعضهم إزاء بعض بما أصاب دماءهم في سبيل الله، فتتكافل دماؤهم. ومن هنا يمكن القول أيضاً ان دماء المؤمنين تعود على، أو ترجح بعضها بعضاً .. أي تتكافل، تتكامل، تتلازم .

عموماً، يطرح البند قضية الجماعة الواحدة للمؤمنين في القتال في سبيل الله وما ينجم عنه من إصابات، قتلا أو جراحاً. فالدماء فيهم ومنهم لم تعد تخص هذا الطرف أو ذلك الحي أو تلك الطائفة، وإنما هي عائدة عليهم كلهم بصفتهم جماعة واحدة إزاء الآخرين. وأية تبعات ناجمة عن القتال في سبيل الله يتحملها المؤمنون كلهم بصفتهم تلك الجماعة الواحدة، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الطائفة قد أصابتها دماء كثيرة أو ان ذلك الحي لم يصبه إلا القليل.

بقية البنود الخاصة بالحرب تتناول في الأساس، علاقة القتال باليهود باعتبارهم طرفاً في الصحيفة؛ وسنعالج ذلك لاحقاً تحت عنوان " اليهود والحرب ".

الأحكام ومرجعية الحكم

الأحكام

تسود الصحيفة لغة الأمر والنهي حتى وإن جاءت صيغ بعض البنود على هيئة جمل خبرية تقريرية. فبشأن الأوامر، لا نلاحظ صيغة "إفعل"، بل

نجد الأمر مضمراً في الجملة بكل وضوح. يتبين ذلك منذ البند (١): " أنهم أمة واحدة من دون الناس". إنها دعوة ليكونوا أمة واحدة. ثم تواصل الدعوة ـ الأمر بأن تظل كل جماعة على ما هي عليه، وهلم جرا... أما البنود المتضمنة النواهي، فإنها أتت على صيغة **"لا تفعل"**.. لايحالف.. لا يقتل.. لا ينصر.. وهلم جرا..

وإذا كانت الصحيفة قد أمرت ونهت، فإنها لم تحدد الجزاء إلا في البندين(١٥) و(١٦) اللذين يتطرقان الى معالجة ما ينشأ،عادة، من خلافات ونزاعات في المجتمع القبلي وما ينجم عنها من القتل والثأر. ولأهمية ذلك حاولت الصحيفة معالجة ذلك عن طريق:

البند(١٥): وينص على "أنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فانه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا القيام عليه".

يمكن تقسيم البند إلى قسمين:

الأول: "أنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فانه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول"

والاعتباط هو قتل البريء المحرّم دمه. واعتبط فلاناً: قتله ظلماً لا عن قصاص، وهو مجاز باستعارة الاعتباط، وهو الذبح بغير علة، للقتل بغير جناية. وأصل الاعتباط في الإبل: ان تنحر بلا داء يكون بها[٣٨]. والقود القصاص. فالنص،إذن، يشرح نفسه.. فمن تعدى على أي مؤمن وقتله دون حق فان ذلك يوجب القصاص، أي إعدام القاتل مهما كانت منزلة كل من القاتل والقتيل . ثم بات هذا البند المتفق عليه حداً من حدود الله الذي ظل ثابتاً دون تغيير أو نسخ.

ثـم يفـسح الـنص مجـالاً للمعالجـة دون إعـدام القاتـل فيطـرح العقـل،أي الديـة، شـرط أن يقبـل ذلـك ولـي أو أوليـاء القتيـل. وبهـذا الحكـم تكـون الـصحيفة قـد ابتـدعت الجديـد إزاء اليهوديـة والمـسيحية."فقـد كـان في بـني اسـرائيل القـصاص ولم يكـن فـيهم الديـة .. كانـت الديـة محرمـة لا في نفـس ولا في جـراح. فكـان عنـد اهـل التـوراة امـا القـصاص أو العفـو. امـا اهـل الانجيـل فكان عندهم العفـو فقـط. فحـل الله لهـذه الأمـة القـود والعفـو والديـة ان شـاؤوا، ولم تكـن لأمـة قبلـهم"[٣٩]. بيـد انـه اذا كـان ذلـك صـحيحاً ان هـذه القاعـدة، والـتي باتـت سـارية في الإسـلام ، قـد اتـت بالجديـد إزاء اليهوديـة والمـسيحية، فانهـا ليـست كـذلك إزاء الاعـراف القبليـة العربيـة واليهوديـة. فالـشعر العربـي الجـاهلي فيـه مـن المعلومـات مـا يكفـي للبرهـان علـى ان العـرب كـانوا يأخـذون الدية، حتى وان كان يعيّـر بعـضهم بعـضا لمـن يفعـل ذلـك[٤٠]. كـذلك الامـر عنـد اليهـود. فـنحن نعلـم، وقـد ذكرنـا ذلـك فيمـا اسـلفناه، بـان الـديات عنـدهم لم تكـن موحـدة لكـل اليهـود، بـل تتبـاين وفـق الإنتمـاء القبلـي. فكانـت ديـة النضيري ضعف دية القرظـي، أو اكثـر منـه، لأن بـني النـضير كـانوا اعـز مـن بـني قريظة[٤١]. صحيح أن مـا كـان يفعلـه اليهـود مـن أمـر الـديات ربمـا كـان مـن قبيـل المعـصية لأوامـر ونـواهي التـوراة بأخـذهم الـديات فيمـا بيـنهم؛ وربمـا كـان ذلـك تحـت تـأثير علاقـات الوسـط القبلـي العربـي. فـالمهم هنـا أن الـصحيفة إذا أتـت بالجديـد قياسـاً إلى شـريعتين التـورات والإنجيـل فإنهـا لم تـأت بالجديـد بالنـسبة لواقع الحال المهيمن وإنما تساوت معه.

مـن المفيـد التـذكير أن هـذا البنـد علـى الـرغم مـن أنـه يخـص المـؤمنين وحـدهم، فثمـة حاجـة لمقارنتـه مـع البنـد (٧) القائـل "ولا يقتـل مـؤمن مؤمنـاً في كافر"، اذا كان معنـى "الكـافر": غـير المـسلم. أمـا اذا كـان معنـاه "مـن غـير اهـل

الـصحيفة" ــ كمـا أسـلفنا ـ فـلا مقارنـة بـين هـذين البنـدين مـن هـذه الزاويـة. فان كان الكـافر يعـني غـير المـسلم فالبنـد (٧) يتعـارض مـع احاديـث اخـرى. فقـد أخـرج الإمـام الـضحاك عـن ابـي شـويح ان رسـول الله (ص) قـال".. يـا خزاعـة إنكـم قـد قتلـتم هـذا القتيـل مـن هـذيل وأنـا والله عاقلـه فمـن قتـل **بعـد** هـذا فأهلـه بـين خيرتـين إن احبـوا قتلـوا وان أحبـوا أخـذوا الديـة " . قـال القاضـي: (والمقتول الذي عقله كان كـافراً وجعـل أهـل كـل قتيـل مخيريـن بـين أخـذ الديـة أو القتـل، ولم يقـل ديـة دون ديـة ولا مقتـول بمـسلم دون كـافر لـه ذمـة) [٤٢]. ويـورد ابـو عبيـد في "الأمـوال" حـديثاً يـنص علـى أنـه" مـن قتـل لـه قتيـل فهـو بأحـد النظـرين ان شـاء قتـل وان شـاء أخـذ الديـة". وهـذا يـرد قـول مـن يقـول لـيس للـولي في العمـد ان يأخـذ الديـة إلا بطيـب نفـس مـن القاتـل ومـصالحة منـه لـه عليها" [٤٣].

القـسم الثـاني مـن البنـد(١٥): " وأن المـؤمنين عليـه كافـة ولا يحـل لهـم إلا القيام عليه".

جـاء هـذا القـسم مـن البنـد لتعزيـز الانـسجام وأواصـر العلاقـات بـين المـؤمنين باتجـاه أفـق الأمـة الجديـدة، بإغلاقـه البـاب علـى ريـاح العلاقـات القبليـة الـتي تهـب عـبر التحالفـات وعلاقـات الجـوار القبليـة، ناهيـك عـن المراتـب القبليـة وتأثيراتهـا علـى إحقـاق الحـق بكـل صـرامة وخاصـة في ميـدان كهـذا .. قتل النفس! فـنص البنـد في نهايتـه علـى"ان المـؤمنين عليـه كافـة ولا يحـل لهـم إلا قيـام عليـه ". فكـل المـؤمنين، بمختلـف منـازلهم ومـراتبهم ومكانـاتهم وقرابـاتهم وعلاقـاتهم، لا يحـل لهـم إلا ان يقفـوا مـع إحقـاق الحـق .. الإعـدام أو الديـة ان رضـي ولـي القتيـل. فالقتـل في هـذا البنـد هـو **أولاً**، مـسؤولية شخـصية علـى وجـه التحديـد ؛ **وثانيـاً**، ان القاتـل والقتيـل سـواء عنـد أهـل الـصحيفة، أكـان

هـذا زعيمـاً وذاك مـن الـسواد، أوهـذا صـريحاً وذاك حليفـاً، الخ .. وبهـذا توجـه الـصحيفة ضـربة مؤلمـة للعـصبية القبليـة وبالـذات لعـصبية المنـازل والمراتـب الاجتماعية في القبيلة وبين القبائل.

والحقيقـة ان هـذا البنـد هـو اسـتمرار للبنـد (٦)، مـع الفـارق ان البنـد (١٥) يعـالج قـضية واحـدة بعينهـا هـي حكـم القاتـل المعتـدي دون وجـه حـق، في حـين يعـالج البنـد(٦) دعـوة المـؤمنين إلى التعاضـد والتـآزر والوقـوف ضـد البغـي والظلم وما ينجم عنه من علاقات بين الأفراد والجماعات .

تعـود **أهميـة البنـد(١٥)** أنـه يكـاد يكـون البنـد الوحيـد في الـصحيفة الـذي يـصيغ حكمـاً لعقوبـة القتـل العمـد، يـصبح فيمـا بعـد حـداً مـن حـدود الله في القصاص.

ضـربة أخـرى توجههـا الـصحيفة الى علاقـات المجتمـع القبلـي داخـل المدينـة، ضربة موجهة الى وجه من وجوه علاقة الجوار حسب:

البنـد (١٦)، وينـص: "انـه لا يحـل لمـؤمن أقـر بمـا في هـذه الـصحيفة وآمـن بـالله واليـوم الآخـر ان ينـصر محـدثاً ولا يؤويـه وأن مـن نـصره أو آواه فـإن عليـه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل".

هنا أيضاً يمكن تقسيم البند إلى قسمين:

الأول: "انـه لا يحـل لمـؤمن أقـر بمـا في هـذه الـصحيفة وآمـن بـالله واليـوم الآخر ان ينصر محدثاً ولا يؤويه".

تتناول هذه الجملة **أمرين** هامين:

الأول،ان البنـد يتوجـه الى كـل مـؤمن أقـر بالـصحيفة. ولكنـه لم يكتـف بـذلك، بـل أضـاف" وآمـن بـالله واليـوم الآخـر". ولا ريـب ان هـذا التأكيـد الأخـير يـثير التـساؤل المـشروع. فطالمـا حـرم البنـد علـى المـؤمن الـذي أقـر

بالصحيفة أن ينصر المحدث، عندئذ يبدو وكأنه من نافل القول إضافة التأكيد "وآمن بالله واليوم الآخر". أليس المؤمن من آمن بالله واليوم الآخر وأمور أخرى؟ لماذا، إذن، هذا التأكيد، ثم لماذا أيضا هذا الاقتصار دون ذكر الإيمان برسله وكتبه الخ..؟ برأينا ان هذا التأكيد، وبالصيغة هذه باقتصارها على ما اقتصرت عليه، ليس من نافل القول، وإنما يراد منه - بتقديرنا - الإيضاح والتأكيد على أن مفهوم المؤمن هو من السعة ليشمل كل الموحدين بالله وليس مقصور على المسلمين فقط، وأن ثمة من كان يؤمن بالله إلا انه لا يعتقد لا بالبعث ولا باليوم الآخر ولا بالحساب والعقاب. ذلك ان اصطلاح "اليوم الآخر" يشمل كل ذلك بما فيه الحياة الأخرى. لهذا أتت هذه الإضافة الإستدراكية.

لربما بدا هذا التفسير أو التأويل تعسفياً، أو أنه يحمّل الجملة مالا تحتمله من أبعاد. ليكن مثل هذا الظن. غير أننا نعيد إلى الأذهان ان من العقائد الدينية التي كانت لدى بعض المؤمنين بالله، ان الله خلق الكون ثم تركه " في حاله" دون التدخل في شأنه إلى أبد الآبدين.

الأمر **الآخر**، ان البند في هذه الجملة يحرم على المؤمن - ولو أن النص لا يقول بالتحريم الصريح بل اعتمد لفظة " لا يحل"ـ الذي أقر بالصحيفة، أي المسلم واليهودي في المقام الأول - لأن المسيحيين كانوا من القلة بحيث لا يحسب حسابهم - نصرة المحدث وإيواءه. وهذا التحريم هو استمرار ومثابرة للبند (٦). فبعد ان تناولت الصحيفة القتل العمد الاعتباطي، انتقلت الى المحدث فمنعت نصرته عموماً ، ثم أكدت على تحريم إيوائه من قبل أي كان من المؤمنين. وهذا أيضاً استمرار نحو تعزيز وحدة جديدة لأمة جديدة،

ومحاصرة العلاقات القبلية الضيقة والظالمة على وجه التحديد تمهيداً للقضاء عليها في الأخير إن أمكن ذلك، بإرساء علاقات بديلة أكثر عدلاً واستقامة.

مع ذلك، من هو المحدث في الصحيفة؟ على هذا السؤال لا نجد جواباً واضحاً محدداً. أما المحدث في الإسلام، عموماً، فهو كل من أتى حدا من حدود الله. وحدود الله لا تختصر في القتل الاعتباطي، وإنما تتناول عقوبات أخرى كعقوبة الزنا وشرب الخمر والسرقة.. ولا نعرف على وجه التحديد أية عقوبة يقررها البند بالمحدث إذا استثنينا عقوبة القتل العمد المذكورة في البند(١٥). فالصحيفة لم تشر إلا إلى القود في حالة القتل العمد.

يفسر بعضهم" المحدث" بمرتكب الجناية العظيمة[٤٤]، والحدث (بالتحريك) هو أيضاً الحادث المنكر الذي ليس بمعروف في السنة[٤٥]. وإذا صح ذلك على وجه العموم، فإنه من العسير بمكان اعتماده هنا بسبب التباين الحاصل على الصعيد الإثني والديني، في العديد من العادات والتقاليد والأعراف لدى مكونات أطراف الصحيفة. لذلك ترانا نرجح تفسير اللفظة من واقع الصحيفة ذاتها لا من عمومية معناها. وعليه يصبح المقصود بالمحدث كل من أتى أمراً يتعارض ونصوص بنود الصحيفة.

صحيح أن حدود الله حسب الدين اليهودي، واضحة في التوراة ومعروفة لدى أحبار اليهود؛ ولو أنهم حرفوها وعدلوا عنها إلى أحكام من عندهم اتفاقاً مع مصالحهم، أو بالأصح، مع مصالح زعمائهم؛ وصحيح أيضاً أن الله، من جهة، أذن لرسوله (ص) ان يحكم بين اليهود والنصارى حسب التوراة والإنجيل وليس حسب تحريفاتهم وتعديلاتهم التي اجروها، ولكنه في نفس الوقت أذن له ان يعرض عن الحكم بينهم كما قال عز وجل: "سماعون للكذب أكالون للسحت فان جاؤوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وان

تعـرض عـنهم فلـن يـضروك شـيئاً وان حكمـت فـاحكم بيـنهم بالقـسط ان الله يحـب المقـسطين" (المائـدة ،٤٢). ومـع ذلـك، أو هـو علـى الأرجـح بـسبب ذلـك ومـا يمكـن أن يجـره مـن إشـكالية، وتفاديـاً لأي نـزاع إزاء مرجعيـة تفـسير المحـدث، تصبح الصحيفة هي الملاذ الأخير لتحديد المحدث.

تـنص **الجملـة الثانيـة** مـن البنـد (١٦) " وان مـن نـصره أو آواه فـان عليـه لعنـة الله وغـضبه يـوم القيامـة ولا يؤخـذ منـه صـرف ولا عـدل ". والعـدل هـو الفداء أو الفديـة، والـصرف هـو التوبـة (كمـا يمكـن ان يكـون العـدل هوالنافلـة والـصرف الفريـضة) [٤٦]. وإيـواء المحـدث هـو إجارتـه ونـصرته مـن خـصمه والحؤول بينـه وبـين ان يقـتص منـه. ويكـون معنـى الإيـواء الرضـا. فـإذا رضـي بـه وأقر فاعله من غـير إنكـار فقـد أواه. والمـراد بـاللعن هنـا العـذاب الـذي يـستحقه على ذنبـه في أول الأمـر، ولـيس هـو كلعـن الكـافر[٤٧]. فالجملـة تـشدد علـى عـدم التهـاون أو التهـادن أو المـساومة مـع مـن أحـدث حـدثاً، وكـذا مـع مـن نـصره أو آواه. ولكن الجملـة لا تـذكر عقوبـة أهـل الـصحيفة للنـصير الـذي أجـار المحـدث، بل اكتفت بالعقوبة الـتي ينـزلها بـه الله عـز وجـل. هـذا، في حين ان بعـض بنـود الـصحيفة تـذكر بعـض العقوبـات العامـة الـتي تـرك تحديـدها الى تقـدير أهـل الـصحيفة. فجـاءت هـذه العقوبـات، أو بالأصـح الـدعوة الى العقوبـات، بـصيغ مثـل "وان أيـديهم عليـه جميعـاً"، و"ان المـؤمنين عليـه كافـة"، و"فإنـه لا يوتـغ إلا نفسه وأهـل بيتـه".. ومـع ذلـك ، مـن هـذه الـصيغ العامـة الـتي تـدعو الى عقوبـة المفـسد أو البـاغي أو المعتـدي، يمكـن اسـتمداد حكـم يبـيح معاقبـة مـن ينـصر ويـأوي المحـدث وفقـاً لتقـديرات الحالـة وحجـم ومـدى خطـورة الحـدث ذاتـه، مـع الاستعانة بمـا تعـارف عليـه النـاس في هـذا الـشأن، باسـتثناء القتـل العمـد المثبـت بالصحيفة.

أما ما لا يمكن إغفاله، ان من ينصر المحدث، من وجهة نظر الصحيفة، يلقي بنفسه في حال أسوأ حتى من حال القاتل العمد. ذلك أنه في حالة القتل العمد ثمة إمكانية أن تحل الدية محل القصاص. أما في حالة نصير المحدث فلا مجال عنده لأية مساومة.. فلا تقبل منه لا الدية، ولا التوبة من جهة، ولا أمل له في العفو والمغفرة من الله تعالى يوم القيامة! كل هذا، مع اغفال تحديد العقوبة في الدنيا!

مرجعية الحكم

لتوقيع العقوبة على المحدث مصدران: **الأول**، ما يتفق عليه أهل الصحيفة التي تركت الباب مشرعاً للاتفاق على العقوبة وتقديرها من قبل أهل الصحيفة. **الثاني**، إذا عجزوا يترك الأمر عندئذ لله والرسول كما جاء في البند (١٧) الذي يتحدث عن المرجعية عند نشوب الخلافات. وكذلك يتحدث البند (٣٠).

البند (١٧). وينص:" وانكم مهما اختلفتم فيه من شيئ فان مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد.

البند (٣٠). وينص: " وأنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو شجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره ".

عند التمعن في قراءة البندين نتتهي الى ما يلي من الأمور الرئيسية:

- من حيث **الشكل**، جاء الرسول (ص) في البند (١٧) باسمه فقط **"محمد"**، في حين جاء في البند (٣٠) بإضافة **"رسول الله"**. هذا يعني، أو هكذا نفهمه، ان البند (١٧) عائد الى عهد أطرافه تنتمي إلى أكثر من دين، أما البند (٣٠)

فينتمي إلى عهد أطرافه من المسلمين فقط . ولكن مع ملاحظة انه حتى في البند (١٧) تعترف كل الأطراف بأن يكون محمد حكماً لكل الأطراف بعد الله عز وجل. ولا يمكن ان يتحقق ذلك إلا لأطراف كلها مؤمنة بالله تعالى وراضية بحكمه وبحكم محمد. فكيف يمكن ان يتحقق هذا البند اذا لم تكن كل الأطراف مسلمة، أو أن غير المسلمة منها أطراف ضعيفة؟ الإحتمال الثالث لتحقق هذا البند أن ثمة ظروفاً قد تظافرت حتى تجمع كل أطراف الصحيفة من مسلمين ويهود على أن يكون الرسول مرجعاً للحكم عند الإختلاف.

وسواء أكان هذان البندان عقداً مبرماً بين أطرافه، أم انه مجرد اقتراح لعهد مقدم للأطراف المذكورة في مقدمة الصحيفة، فان هذا لا يغير من الأمر شيئاً لأن المعالجة تجري هنا على الصعيد النظري، بصرف النظر عما اذا كان ذلك عهداً مبرماً فعلاً أم انه مجرد مشروع.. هذا، إلا اذا كان تعبير" رسول الله" من الزيادات اللاحقة من قبل الكتاب اللاحقين.

من حيث **المضمون**، نلاحظ أن البند (١٧) يتمتع بصيغة مطلقة العنان، إن صح القول. ذلك أن العبارة "مهما اختلفتم فيه من شيء" ذات سعة هائلة يمكن، "نشرها" على أي اختلاف يقع، أكان ذلك على صعيد العلاقات المدنية من زواج وطلاق .. أو تجارية أو جنائية أو سياسية أو أي اختلاف لا على التعيين بين أطراف الصحيفة، أو بين طوائف كل طرف، أو حتى داخل الأسرة الواحدة بكل علاقاتها ومشكلاتها ومشاحناتها الصغيرة. صحيح ان ثمة بنوداً، كما رأينا، تمنح الحرية لكل طائفة باعتماد ما لديها من عادات وتقاليد والاستمرار فيها وتسيير أمورها اليومية، إلا ان البند (١٧) يفتح الإمكانية للشروع بالتشريع الجديد باستثمار الخلافات التي تنشب

بصورة طبيعية معتادة بين الناس في كل ميادين نشاطاتهم ولايستطيعون حلّها. وبهذا يمثل البند (١٧) من حيث مغزاه، ليس فقط الاعتراف بالتشريع الإسلامي في كل ما يتصل بحياة الناس باستثناء الأعراف والتقاليد التي أقرت الصحيفة استمرارها سريانها، ولكن أيضاً بوضع التشريعات البديلة لتلك التقاليد والعادات والأعراف القبلية ذاتها، طالما وأنها باتت محل عدم رضا من قبل الناس أنفسهم . وبهذا الصدد لابد من لفت الانتباه إلى ان الصحيفة خالية من أي أحكام بحدود باستثناء ما جاء في البند (١٥) والذي لا يجوز اعتباره حكماً أو حداً إلهياً إسلامياً بل اتفاق بين أطراف الصحيفة، أو مشروع اتفاق، حتى وإن جاء الإسلام فيما بعد باعتماد ذلك، أو ما يشابهه ، حداً شرعياً إلهياً. وهذا أمر مفهوم من زاوية نظر الأولويات التي كانت تنتصب أمامه (ص) في يثرب.

حتى اليهود الذين كان ينبغي عليهم أن يتقيدوا بأوامر ونواهي التوراة بشأن الحدود وغيرها من العلاقات، نجدهم قد تركوا العديد من التعليمات واستبدلوها بغيرها من الأحكام تتفق والمصالح التي كانت تمليها عليهم أحبارهم، والذين كانوا هم على علم بتلك الأوامر والنواهي، وهم الذين حرفوها. أما العامة من اليهود فلم يكونوا على علم بها أو بأغلبها، وكانوا من الناحية العملية أميين إزاء أمور دينهم وتعليماته، ولذا استطاع أحبارهم، أو بالأصح أغلب أحبارهم، من مغالطتهم وقيادتهم وتوجيههم حسب أهوائهم ومصالحهم. والرجوع إلى الرسول للحكم فيما يختلفون فيه له هذا المغزى المهم، ألا وهو الحكم فيما بينهم على أساس تلك التعليمات التي دفنها أحبار اليهود وأقرها الإسلام، أو تلك التي جرى تعديلها، كما هو في

قبول دية القتل العمد، كما أسلفنا. لهذا، كما نرجح، ذهب البند إلى القول بأن "مرده إلى الله عز وجل والى محمد".

للبند (١٧)، إذن، سعة وعمق أبعد من أن نقصره على مجرد الخلاف الذي قد يقع " على التنفيذ أو على التفسير فيما يعود على هذا العهد الذي سمي الصحيفة. وقد توقع الرسول (ص) ذلك ، فنص على مرجع فض الخلاف.." [٤٨]. قول كهذا، بتقديرنا، يتعسف تفسير النص بحصر "الخلاف" داخل حدود التفسير والتنفيذ لبنود الصحيفة. هذا **أولاً**.

ثانياً، أن هذا التأويل للبند الذي يعمل على حصر مضمون البند بالتنفيذ أو التفسير لبنود الصحيفة فقط، يفوت الفرصة على إمكانية توسيع سلطة الرسول(ص) العامة وتجاوزها من نطاق الأنصار- الذين سبق لهم وأن بايعوه في العقبة، ضمن أمور أخرى، على السمع والطاعة – إلى بقية أطراف الصحيفة. والمصلحة أكيدة لمجتمع يثرب في أن تتوسع مرجعية الرسول لتشمل كل أطراف الصحيفة.

من جهته، يفصح **البند** (٣٠) عن مسألة مهمة بأشارته إلى أن الخلاف بين أطراف الصحيفة الذي قد يؤدي الى اضطراب ونزاع وبالتالي تفكيك عرى العلاقات التي تود إقامتها بنود هذه الصحيفة، يحول الى ما أنزله الله والى الرسول (ص). وليس بالضرورة ان ينشأ الخلاف هنا عن تفسير وتفنيد بنود الصحيفة، بل ربما نشأ عن علاقات لم تشر إليها الصحيفة ولكنها تحتمل وقوعها مستقبلاً ...

إن ما يميز هذا البند عن البند (١٧)، انه، بتقديرنا، يتحدث عن الخلافات بين أطراف الصحيفة، وليس في وسط كل طرف فقط؛ أي أنه يؤكد سلطته السياسية في المقام الأول كحكم بين الأطراف. غير ان الملاحظ في صيغة

البنــد (١٧) انهــا موجهــة مــن قبــل طــرف لــيس مــن أهــل الــصحيفة، وإنمــا هــو طــرف يــصدر لهــم التوجيهــات:" وانكــم مهمــا اختلفــتم ..". هــذا في حــين ان صــيغة البنــد (٣٠) لا تعطــي هــذا المغــزى. فالجملــة "وانــه ماكــان بــين أهــل هــذه الصحيفة.." لها دلالــة واضــحة أنهــا صــادرة مــن ذات أهــل الــصحيفة ولــيس مــن خــارجهم؛ إنهــا صــادرة، أو علــى الأقــل لا تــستبعد صــدورها عــن اتفــاق فيمــا بينهم، ولا تحمل الصيغة التوجيــه مــن طــرف آخــر هــو خــارج عــن عقــدهم وهــو، في نفس الوقت، أعلى منهم على الأرجح!

للبنــد (١٧) صــيغة تعميميــة مطلقــة: " مهمــا اختلفــتم فيــه مــن شــيء "، في حــين ان نــص البنــد (٣٠) لا يعمــم إمكانيــة الرجــوع إلى الله والى الرســول في كل ما يــشجر بــين أطــراف الــصحيفة، وانمــا تــراه يحــددها بمــا ينــشأ مــن حــدث أو اشــتجار "يخــاف فــساده" أي بمــا يــنجم مــن الخــلاف والنــزاعات الــتي باتــت معروفة لــدى القــوم، أو تلــك الناجمــة ممــا لم يألفــه القــوم مــن علاقــات، المؤديــة الى فــساد في العلاقـــات، أي الى تخريـــب والى تفـــسيخ العلاقـــات بـــين أطـــراف الصحيفة، وبالتالي اضطراب وتفسيخ العلاقات بين الأمة الجديدة.

ثالثــاً: اذا كــان البنــد (١٧) قــد نــص علــى ان المرجعيــة الى "الله عــز وجــل ومحمــد" بــدون إعطــاء الرســول(ص) صــفته الدينيــة كرســول وكــنبي، ومــع استدراك ان البند برمتــه عبــارة عــن توجيــه يفهــم منــه أنــه صــادر عــن طــرف مــن خـــارج أطـــراف الـــصحيفة "وأنكـــم .."، ترانـــا نقـــف علـــى احتماليـــة ان الرســول(ص) هــو الــذي كــان يــأمر بكتابــة نــص البنــد باعتبــاره خــارج أهــل الصحيفة، ولكنه في نفس الوقــت مــدركاً لاخــتلاف قــوامهم حيــث فــيهم المــسلم واليهودي، فوضع اســم "محمــد" فقــط حيــث لا يعــترض أحــد مــن غــير المــسلمين

على إضافة ما يحوي أو ما يشير الى اعترافهم بنبوته ورسالته، فيضيع الهدف الرئيسي، آنذاك، من الصحيفة أو من العهد الذي فيه هذا البند.

الاعتراض الرئيسي أمام هذا الاحتمال، ان اليهود ما كان لهم القبول بهذا البند والانصياع بتنفيذه إلا لضعف مكانتهم في المدينة وإلا ما كانوا قد قبلوا به. وبهذا يكون البند قد صدر في فترة كان اليهود فيها من الضعف الواضح، أي بعد إخراج قبائلهم الثلاث القوية من دائرة الفعل السياسي في يثرب .. والحقيقة ان هذا التفسير صحيح برأينا، إذا ما أضيف الى "محمد" صفته الدينية "الرسول" أو "النبي". أما وأن اسمه قد أتى بدون صفته الدينية، فإن ذلك يقودنا الى تفسير مغاير مفاده ان البند صادر، كما نرجح، إبان قوة اليهود لا إبان ضعفهم. وعبارة "مرده الى الله عز وجل ومحمد" تملك مفتاح هذا التفسير. فالمتأمل للعبارة، على بساطتها ، تنطوي على مصدرين للمرجعية هي الله ومحمد. واليهود، كموحدين، يؤمنون بالله سبحانه وهو مصدر لتشريعاتهم، حتى وان خالفوها. فالقول بأن المرجعية الى الله عز وجل فيما نشأ من خلاف لا يمكن لليهود إنكاره، أو لا يجرؤون على ذلك على الأقل. وبهذا لا يختلف المسلمون واليهود على هذا المبدأ ، خاصة وان الرسول(ص) كان قد أوضح للكل انه يقر بما أنزل على من سبقه من الأنبياء والرسل عموماً، وكان ـــ كما أسلفنا ـــ يتودد الى اليهود بالذات في بداية هجرته الى المدينة. **فالغاية الرئيسية** من تثبيت المرجعية لله عز وجل هو الاعتراف بالتوارة من قبل المسلمين من جهة ومطالبة اليهود بالعودة إليها بعد ان حادوا عن العديد من أحكامها، كما هو مشهور في الأخبار. وينجم عن ذلك ، ولو نظرياً، فضح أحبار اليهود الذين كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه فيحكمون بما لم ينزل الله به من سلطان، إلا سلطان نزواتهم وفق

أهـوائهم ومـصالحهم، أو قـل: وفـق أهـواء ومـصالح زعمـائهم ، أمـام عـامتهم .. ويقـود ذلـك، ولـو نظريـا أيـضاً، الى إمكانيـة اقـتراب عامـة اليهـود مـن الرسـول (ص) والمسلمين عموماً.

ثم تأتي المرجعية الثانية "محمد".

بصدد اليهـود، يظـل الأمـر مفتوحـاً لهـم مـا إذا شـأؤوا، كلـهم أو بعـضهم، ان يحتكمـوا الى "محمـد" بمـا يختلفـون فيـه مـع أحبـارهم، أو بمـا لا يجـدون لـه حكمـاً في نـصوص التـوراة؛ ولا نظنـه أمـراً إجباريـاً علـيهم اللجـوء إليـه فيمـا اختلفـوا فيـه. بيـد ان البنـد واضـح بمـا فيـه الكفايـة مـن حيـث حجـر اللجـوء الى أيـة مرجعيـة أخـرى غـير هـاتين المـرجعيتين. هنـا أيـضا يثـار ذات الـسؤال: وأيـة قـوة كـان يمتلكهـا الرسـول(ص) لفرضـه هـاتين المـرجعيتين فقـط، حينمـا كـان اليهـود في كـل قـوتهم؟ ولمـاذا لا يحتكمـون إلى أي طـرف آخـر فيمـا اختلفـوا فيـه، ولم يجـدوا لـه نـصاً في التـوراة مـن جهـة، وغـير مـوافقين علـى مـا يمكـن ان يـضعه الرسـول (ص) مـن حلـول، سـواء أكانـت وحيـاً مـن عنـد الله بـصفته رسـولاً، أم اجتهاداً من لدنه بصفته بشراً؟

مـا نرجحـه احتمـالين:**أولاً**، ان هـذا البنـد لم يكـن إلا ضـمن مـشروع عهـد بـين أهـل المدينـة وبالـذات المـؤمنين "مـسلمين ويهـود" .. **وثانيـاً**، ان البنـد كـان ضمن عهد متفق عليـه، فعـلاً، بـين المـؤمنين في المدينـة غايتـه الرئيـسية حـصر حـل الخلافـات الـتي تنـشب بيـنهم فقـط، دون إدخـال أي طـرف ثالـث غـير مـؤمن، خاصـة وأنهـم اتفقـوا علـى إعـادة صـياغة البنيـة الاجتماعيـة في المدينـة في إطـار أمـة جديـدة .. أمـة المـؤمنين .. وبهـذه الـصفة لا يجـوز، أولا يجـب الاحتكـام فيمـا بيـنهم الا لله عـز وجـل. فـاذا كـان لليهـود تـوراتهم، فـان للمـسلمين قـرآنهم، والـذي لم يكـن قـد اكتمـل بعـد ، ورسـولهم محمـد (ص)، وهـو وحـده الـذي يحـق

لـه الحكـم بـين المـسلمين. ولهـذا اقـترن أسمـه بـالله عـز وجـل كمرجعيـة دينيـة للمسلمين. ولا يمكـن ان يغيـب عـن البـال ان هـذا البنـد وأمثالـه مـا كـان لـه ان يـبرم مـع اليهـود، ان جـرى الاتفـاق عليـه فعـلاً ، إلا في نطـاق الـسجال والـشد والجـذب، مـع اسـتثمار العلاقـات بـين طوائـف الأنـصار مـن جهـة، وطوائـف اليهود من جهة ثانية، ولصالح مثل هذه البنود.

خلا صة الفقرة الثالثة

أولاً: تؤكـد الفقـرة علـى ان القتـال في سـبيل الله كـان عنـد صـدور الـصحيفة، أوالبند، أمراً جارياً.

ثانياً: تدعو الفقرة إلى تنظيم عملية الغزو بين أهل الصحيفة بما فيهم اليهود

ثالثاً: ان الـسلم قـضية عامـة لكـل اهـل الـصحيفة فـلا يجـوز لأيـة فئـة ان تعقـد صلحاً مع اي طرف آخر إلا بموافقة اطراف الصحيفة الاخرى .

رابعاً: تدعو الصحيفة إلى عقـد الـصلح مـع الآخـرين طالمـا انـه لا يحـارب الـدين الإسلامي .

خامسا: ان المرجعية في الحكم هي لله وللرسول .

سادساً:تخلو الفقرة من أحكـام العقـاب والثـواب سـوى مـا جـاء في عقوبـة القتـل العمد: القصاص أو الدية ان رضي أولياء القتيل .

الفقرة الرا بعة

اليهود في الصحيفة

كنا قد تطرقنا لليهود في أكثر من مكان بصفتهم من المؤمنين. أما البنود التي تشير إليهم بالإسم فقد جاءت في الفقرات الثالثة والرابعة والخامسة. فإذا استثنينا البند الأول من الفقرة الثالثة (البند (١٥)) الخاص باليهود، أو ببعض اليهود، فان بقية بنودها تحتمل التفسير والتأويل بأنها موجهة للمسلمين فقط، كما انها تحتمل ان تكون موجهة للمؤمنين عموماً، أي المسلمين واليهود معاً.

أما في الفقرة الرابعة فان أغلب بنودها موجهة الى اليهود المعروفين بـ"يهود بني (فلان)" كما هو في نصوص البند (١٩)، وكذا غيرهم من "اليهود" كما هو في البنود (١٨) و(٢٢) و(٢٦). في هذه الفقرة نلاحظ ايضاً ان بعض بنودها تحتمل التفسيرين السابقين كما هو في البنود (٢٧)، (٢٨) و(٢٩) التي سبق وان عالجناها في سياق "الجوار". أما بقية البنود في الفقرة فإنها، وان كانت تحتمل التفسيرين، إلا أنها أشد قرباً والتحاماً بالتوجه الى اليهود.

كما نجد بعض البنود في الفقرة الخامسة التي تتطرق مباشرة الى اليهود، وهي البنود (٣٣)، (٣٤) و(٣٥) . ونجد أيضاً بعض البنود التي يمكن اعتبارها أشد قرباً بتوجهها الى اليهود، أو أنها لا تستثنيهم على الأقل من مضمونها. ويظهر هذا من بقية بنود الفقرة الخامسة.

لهذا، إضافة التي بنود الفقرة الرابعة ، سنتطرق هنا لتلك البنود الخاصة باليهود والمبوبة في الفقرة الخامسة وهي (٣٣)،(٣٤)، (٣٥). والمتأمل لموقع

البنـد (١٨) ، بـوروده مـرتين، يجـد أن موقعـه في بدايـة الفقـرة لا يتـسق ومـا يليـه مـن بنـود. فهـو يهـتم بنفقـة الحـرب في حـين ان البنـد (١٩) يتحـدث عـن مكانـة اليهـود في نطـاق امـة المـؤمنين، الامـر الـذي لـه مـن الاهميـة المبدأيـة مـا تفـوق أهميـة النفقـة. ولهـذا دلالـة ذات مغـزى بـشأن مـا إذا كانـت الـصحيفة عهـداً واحداً أم هي أكثر..

تبـدأ الفقـرة الرابعـة بالبنـد (١٨)الـذي يتكـرر نـصاً وحرفـاً في البنـد (٢٦). لهذا نؤجل دراسته، وننتقل فوراً الى ما يليه:

البنـد (١٩). ويـنص: " وان يهـود بـني عـوف أمـة مـع المـؤمنين لليهـود ديـنهم وللمـسلمين ديـنهم مـواليهم وانفـسهم إلا مـن ظلـم وأثـم فانـه لا يوتـغ إلا نفسه وأهل بيته ". ثم يتكرر نفس النص لبقية الجماعات اليهودية المذكورة.

تتحـدد هـذه الجماعـات اليهوديـة علـى انهـا" أمـة مـع المـؤمنين" حـسب صـيغة ابـن هـشام، أو هـي"أمـة مـن المـؤمنين" حـسب صـيغة أبـي عبيـد في"الأمـوال" وابـن الأثـير في "النهايـة". وقـد سـبق وان تطرقنـا الى هـذا الموضوع عند تناولنا " الأمة الجديدة"، فلا حاجة للتكرار.

حسب ابـن هـشام تبلـغ الجماعـات اليهوديـة سـبع، علـى اعتبـار ان"جفنـة " ليست طائفة بمفردها وإنما هـي جـزء، بطـن، مـن ثعلبـة. كمـا ان ابـن هـشام يـذكر يهـود الأوس مـرة أخـرى في الفقـرة الخامـسة في البنـد (٣٥). وتغفـل نـسخة ابـن هـشام عـن ذكـر" بـني الـشطبة"(أو" بـني الـشطيبة " أو" الـشطنة") الـذين هـم" بطـن مـن جفنـة " حـسب صـاحب"الأمـوال" الـذي لم يـشر الى أي حـق لهم، على غيرما هو عند ابن زنجويـه مـثلاً الـذي يـورد بـأن " لـبني الـشطيبة مثـل ماليهود بني عـوف"[1]. ولكن ابن زنجويه من جهته أغفل ذكر " جفنة " .

يتّبـع البنـد (١٩) نفـس المـنهج الـذي سـار عليـه البنـد(٣) الـذي يتطـرق الى طوائـف الأنـصار. وكـل مـا قيـل هنـاك بـشأن تكـرار نـص المـضمون لـدى كـل طوائف الأنصار يمكن ان يعاد ذكره، عموماً، في هذا البند لطوائف اليهود.

وقبـل الخـوض في محاولـة التفـسير، مـن المفيـد التنويـه الى أن التعـبير " يهـود بني (فلان)" يمكن أن تفسر على النحو التالي :

- لأن لفظة " يهـود" جـاءت نكـرة ،فهـذا يعـني أن المقـصود هـم أولئـك اليهـود الـذين ينتمـون إلى إحـدى القبائـل الرئيـسية الـثلاث؛ أي أنهـم يهـوداً نـسباً وديناً. أو:

- أن "يهود بني (فـلان)" تعـني أولئـك الـذين تهـودوا مـن العـرب. أمـا لفظـة "يهود " النكـرة فقـد أتـت للـضرورة اللغويـة كـأن تقـول: قبائـل بـني فـلان. بالطبع، كان بالإمكان القول "اليهود من بني فلان".

أمـا لمـاذا جـاء ذكـر يهـود بـني عـوف في المقدمـة، فلربمـا باعتبـارهم معيـاراً للتعامـل مـع غيرهـم؛ وعلـى ضـوء العقـد المـبرم معهـم، جـرى إبـرام العقـود مـع الطوائـف الأخـرى. كمـا قـد يعـني أن يهـود بـني عـوف اسـتطاعوا تحقيـق شـروط ذلك العهد قبل غيرهـم مـن اليهـود، لقـوة مكـانتهم وبـصورة لا يـستطيع غيرهـم انتزاع تلك الشروط الـتي تم العقـد بموجبهـا. وقـد لا ينطـوي الأمـر علـى أيـة قـوة يمتـاز بهـا "يهـود بـني عـوف" علـى غيرهـم مـن الجماعـات اليهوديـة في يثـرب، وإنما كان مجرد صدفة لا غير .

وإذا كـان الـسبب هـو قـوة "يهـود بـني عـوف" الـتي لا يملـك مثلـها غيرهـم من اليهـود، فـان مـصدر هـذه القـوة لا يمكـن تقريـره بـسهولة، بـل يمكـن صـياغة فرضـيات. **أولهـا**، كـأن يعـود ذلـك الى بـني عـوف، حلفـائهم، الـذين ينتمـي إلـيهم عبـد الله بـن أبـي . أي ان مـصدر القـوة آت مـن حلفـاء يهـود بـني عـوف ولـيس

مـن الجماعـة اليهوديـة ذاتهـا. **ثانيهـا**، ان يكـون مـصدر القـوة عائـد الى اليهـود أنفـسهم بـسبب الثـروة أو الكثـرة أو مـا شـابه مـن أسـباب القـوة. **ثالثهـا**، قـد يكـون المقـصود بيهـود بـني عـوف أولئـك الـذين ينتمـون الى بـني عـوف مـن العرب ممن تهـود مـنهم. فمـصدر قـوتهم هـو حـيهم العزيـز آنـذاك. ولتقـدير قـوة عبد الله بن أبي بـن سـلول يكفـي ان نتـذكر انـه كـان قـاب قوسـين أو أدنـى مـن تتويجـه زعيمـاً في يثـرب علـى كـل الأوس والخـزرج قبيـل مقدمـه (ص) إلى يثـرب[٢]. وأمـا مكانتـه عنـد يهـود يثـرب، فيكفـي أيـضاً أن نتـذكر أن بعـض الروايـات تـشير إلى أنـه انخزل، في المـسير إلى معركـة أحـد، بمجموعـة مـن اليهـود بلغت حوالي ثلث قوة المسلمين[٣]. هذا، بعد طرد بني قينقاع!

إن مـا يلفـت الإنتبـاه في نـصوص بنـود الـصحيفة الخاصـة بـاليهود تلـك الإشـارات الـتي تـوحي بـان اليهـود الـذين عقـد معهـم هـذا العهـد، أو المقـدم إلـيهم كـاقتراح، لا ينتمـون الى جماعـة واحـدة. فمـن خـلال دراسـة هـذه النـصوص يتبين ان الصحيفة تميـز بـين اليهـود مـن خـلال الحقـوق والواجبـات، ناهيـك عـن الـصيغ المختلفـة الـتي وردت بهـا بعـض البنـود الخاصـة بـاليهود والـتي سـبق وان أشرنا إليها في مطلع هذه الدراسة.

مـن قـراءة الجماعـات اليهوديـة الـواردة في بعـض نـسخ الـصحيفة، نجـد ان النـويري يـزعم ان مجمـوعتي يهـود بـني سـاعدة ويهـود بـني جـشم لم تـردا في نـص ابن اسحق وأنها إضـافة مـن أبـن هـشام. كمـا يـذهب النـويري أيـضاً الى ان ابـن هـشام أغفـل ذكـر حـي بـني الـشطنة اليهـودي الـذي تعطيـه الـصحيفة نفـس حقوق يهود بـني عـوف، حـسب مـا أورده النـويري. كـذلك يـذكر النـويري ان ابـن هـشام أسـقط مـن نـسخته مـا يخـص مـوالي ثعلبـة والـذي نـصه:" وان مـوالي ثعلبـة كأنفـسهم". وعنـد مقابلـة نـسخة ابـن هـشام بنـسختي ابـي عبيـد وابـن

زنجويه في "الأموال"، نجد ان نسختي "الأموال" أغفلتا ذكر ثعلبة. كما أنهما لم تميزا بين "يهود بني الأوس" و"يهود الأوس" فأوردتاهما بصيغة واحدة هي "يهود الأوس".

عند مقارنة النسخ الآنفة الذكر نخلص الى بعض الخلاصات أهمها:

اولاً، مما أورده النويري، ثمة احتمال ان الصحيفة كانت فعلا خالية من الجماعتين اليهوديتين، وهما يهود بني ساعدة ويهود بني جشم. إلا ان هذا الاحتمال يضعف بورودهما في نسختي "الأموال". وعليه يمكن للمرء ان يذهب الى ترجيح احتواء الصحيفة، حسب ابن هشام وأبي عبيد وابن زنجويه على كل الجماعات اليهودية الموزعة على أحياء الخزرج الخمسة، على اعتبار ان عوف وجشم والحارث أحياء خزرجية وليست أوسية.

ثانياً، لا تذكر الصحيفة أية جماعة يهودية ذات صلة بأحياء الأوس المختلفة. فهي لم تذكر يهود بني عمرو بن عوف ويهود بني النبيت، بل أشارت الى"يهود بني الأوس" و"يهود الأوس" بالجملة ، كما هو عند ابن هشام والنويري. أما ابو عبيد وابن زنجويه، فعلى الرغم من انهما أوردا "يهود الأوس" مرتين، إلا أنهما لم يشيرا الى "يهود بني الأوس".

ثالثاً، يفهم من أغلب نصوص البنود أنها تخص جماعات يهودية "ملحقة" بأحياء الخزرج والأوس، أو أنها ذات صلة بها بطريقة من الطرق ، إن لم تكن ملحقة بالمعنى القبلي لمفهوم الإلحاق. وهذه الجماعات وردت بصيغة " يهود بني عوف"،" يهود بني ساعدة"..الخ. كما يفهم من نصوص بنود أخرى أنها تتعامل مع جماعات يهودية مستقلة الشخصية. وقد وردت هذه بصيغ مختلفة هي "يهود بني ثعلبة"، "يهود الأوس"، "بني الشطيبة" (أو "الشطبة" أو"الشطنة").

ولا يمكن للمرء إلا ان يتساءل، أول ما يتساءل، عن السبب في غياب الجماعات اليهودية "الملحقة" بأحياء الأوس. وإذا ذهب بنا الظن إلى أن كل اليهود الملحقين بالأوس قد ضمهم اصطلاح: "يهود بني الأوس" أو" يهود الأوس"، فان ذلك كان بإمكانه أن يسري تماماً على يهود الخزرج أيضاً، خاصة بعد أن علمنا ان الأحياء الخمسة التي "ألحقت" بها الجماعات اليهودية تغطي كل أحياء الخزرج الرئيسية، أي أبناء الخزرج الأول مؤسس القبيلة. فكان الأحرى بالصحيفة أن تكتفي فتقول "يهود بني الخزرج" أو "يهود الخزرج".

يتذكر القارئ اننا واجهنا صعوبة حقيقية في مطلع هذا البحث عندما حاولنا تحديد من هم "بنو الأوس"، أو"بنو أوس" كما هو عند ابن زنجويه. فإذا كان "يهود بنو الأوس" هم الجماعة اليهودية الملحقة "بأوس الله" أو "أوس مناة"، أحد أحياء الأوس الرئيسية، فعندها يثار السؤال عن مصير بقية اليهودالملحقين بقبيلة الأوس. وإذا افترضنا ان "يهود بني الأوس" هم كل الجماعات اليهودية الملحقة بقبيلة الأوس، عندها يتساءل المرؤ: ولماذا لم تسر هذه القاعدة أيضاً على اليهود الملحقين بالخزرج فتختصرهم بـ "يهود الخزرج" أو "يهود بني الخزرج"؟ هذا، فضلاً عن أنه لا يتسق مع الحقيقة القائلة أن قسماً من الأوس لم يكن قد اسلم في العام الأول للهجرة، ولا في العام الثاني .. لأن عدداً من أحياء الأوس لم تسلم إلا بعد معركة الخندق كما أسلفنا.

ما تجدر الإشارة إليه أن الصحيفة تنص على " ان ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف"، أما بشأن " يهود الأوس" فتنص على أن لهم " مواليهم وأنفسهم مالأهل هذه الصحيفة". فهذا النص الأخير يميز " يهود

الأوس" بان لهم ما لأي طرف آخر في العهد، مما يعني ان التعامل معهم يجري بصفتهم طرفاً مستقلاً متكافئ المكانة والمنزلة مع غيره من **أطراف الصحيفة**، لا مع يهود بني عوف تحديداً. وهذا التمييز، على الرغم من انه لا يلغي قطعاً إمكانية التكرار لنفس البند القاصد نفس الجماعة اليهودية، فانه بدوره يسهم في ضرورة التأمل لذلك التباين في الصياغة وما يمكن ان ينطوي عليه من مترتبات، الأمر الذي يجعلنا أمام احتمال واقعي أننا بصدد جماعة يهودية أخرى غير "يهود بني الأوس"، أهم ما تتميز به عنها انها ذات شخصية مستقلة. غير ان الشخصية المستقلة لبعض الجماعات اليهودية المذكورة في الصحيفة تبرز بمظاهر أخرى. فإذا كانت "يهود الأوس" أفصحت عن شخصية مستقلة لها عن طريق تثبيت مكانتها في الصحيفة كطرف متكافئ الحقوق والواجبات مع بقية الأطراف الأخرى في الصحيفة، وليس عن طريق تسميتهم "يهود الأوس" التي بما فهم منها أنها لا تفصح عن أي مظهر للاستقلال، بل على العكس تفصح عن تبعية وإلحاق لقبيلة الأوس، فان تعبير "يهود بني ثعلبة" أو "بني الشطيبة" لهو من الوضوح بحيث لا يحتاج الى من يجلي غموضه لأنه إسم لجماعة يهودية لا يشير اسمها إلى أنها ملحقة بقبيلة أو بحي آخر كما هو الحال في تعبير "يهود بني فلان". فثعلبة حي يهودي معروف في يثرب- ولو ان أحياءاً عربية في الأوس، مثلاً، تحمل نفس الاسم. كذلك الأمر مع تعبير بني الشطيبة"؛ فعلى الرغم من أنه بطن من جفنة وجفنة بطن من ثعلبة، وكان بالإمكان إغفالهم على اعتبار ان ما يسري على ثعلبة يسري عليهم، إلا أنهم أصروا – على ما يبدو – على ذكر اسمهم كطرف مستقل في الصحيفة.

والحقيقة ان أهم ما تشير إليه هذه الجماعات اليهودية هو تمتعها باسمها القبلي الذاتي، مما يجعلها ذات شخصية مستقلة، ولو ظاهرية أو شكلية، من خلال أسمائها غير الملحقة بأي حي عربي، من جهة، ثم مساواتها في الحقوق والواجبات، من جهة أخرى، بتلك الجماعات اليهودية "الملحقة" والتي تحدد بـ "مثل ما ليهود بني عوف" .. وليس بـ "مثل مالأهل هذه الصحيفة " كما هو في حالة "يهود الأوس".

إن ارتضاء يهود بني ثعلبة الدخول في عقد مع الرسول على أن تنال مثل ما ليهود بني عوف يشير، بتقديرنا، الى أن مكانتهم لم تعد تساعدهم على المقاومة والمطالبة بأكثر مما أعطي ليهود بني عوف. ولربما كان سبب آخر وراء هذه الصيغة مع بني ثعلبة.. ولكن الأشد غموضاً هو إعطاء الصحيفة مكانة متكافئة لجماعة يهودية ملحقة (يهود الأوس) حسب تفسير النص. هذا، إلا إذا كان " الأوس" في "يهود الاوس" هو فعلاً جد هذه القبيلة اليهودية، وليس، "الاوس" جد القبيلة العربية المعروف. وهذا، في الحقيقة، احتمال ضعيف للغاية، لأن المصادر لا تذكر ان ثمة جماعة يهودية في يثرب تنتمي إلى جد باسم "الاوس".

إلى جانب ذلك، يثير الظهور المستقل لبعض الجماعات اليهودية من خلال أسمائها القبلية الذاتية التساؤلات عن سبب غياب القبائل اليهودية الرئيسية الثلاث، أو أنها فعلاً لم توقع على الصحيفة كما أشار الى ذلك المرحوم محمد حسين هيكل، كما أسلفنا.

مما تقدم يمكن الانتهاء الى ترجيح ما يلي:

أولاً، ثمة مجموعتان من الحقوق والواجبات. **الأولى**، حقوق وواجبات المجموعة من اليهود تتساوى مع تلك التي تخص كل أطراف الصحيفة. **والثانية**،

تخص تلك التي اتفق بشأنها مع يهود بني عوف وصارت معياراً لعقد الاتفاق مع بعض الجماعات اليهودية الأخرى. وحسب هذا التقييم، يتوزع اليهود في الصحيفة الى فئتين. من هنا أتى أحد احتمالات ان تكون الصحيفة قد احتوت على أكثر من عهد واحد. وعموماً تتضمن الحقوق، في المقام الاول، الحريات الدينية وما ينجم عن ذلك من استقلاية ذاتية في تسيير شؤون حياتهم اليومية. كما تشمل هذه الحقوق التناصر والتعاضد والتكافل مع بقية اطراف الصحيفة، وكذا التعاون في قضايا الحرب والسلم.

ثانياً، يتوزع اليهود الى فئتين من منظار آخر، أي حسب مظهر ودرجة الاستقلال للجماعة وذلك من خلال صيغة الاسم القبلي لها. فبعضها ظهر في الصحيفة تحت لواء الاسم الذاتي لقبيلته اليهودية، والآخر باسم أحياء الخزرج وباسم "يهود بني الأوس". وكل جماعات الفئتين هاتين لها ما ليهود بني عوف من حقوق وواجبات.

ثالثاً، ان الجماعات الفاقدة لإسمها القبلي الذاتي (مثل يهود بني عوف) إما أنها جماعات تنتمي الى تلك الأحياء العربية ولكنها تهودت لسبب من الأسباب، وأما لأنها جماعات يهودية فقدت ارتباطاتها القبلية فتبعثرت بين الأحياء المختلفة، فتسمت بأسماء الأحياء التي نزلت بجوارها، أو تحالفت معها بصيغة من صيغ التحالف.

رابعاً، بشأن "يهود بني الأوس" و"يهود الأوس". إذا استبعدنا احتمال التكرار لنفس الجماعة اليهودية، فلا يبقى أمامنا – حسب المعطيات – إلا أن نجعل من "يهود بني الأوس" تلك الجماعات اليهودية ديناً والأوسية نسباً (أي من تهود من الأوس)، و" يهود الأوس" تلك

الجماعـات اليهوديـة النازلـة بـين أحيـاء الأوس وفي أراضـيها و/ أو الحليفـة معها.

علـى كـل حـال، كفلـت هـذه النـصوص لليهـود ديـنهم ومـواليهم وأنفـسهم. وإذا كان الأمـر واضـحاً بـشأن الـدين والـنفس، فإنـه بـشأن المـوالي لـيس كـذلك. ويجـدر بنـا التـذكير هنـا إلى ان صـيغة ابـن هـشام لا تبيّن ان لمـوالي اليهـود عـين حكـم اليهـود، أي" انهـم امـة مـع(أو مـن) المـؤمنين. فالـصيغة تـنص:".. لليهـود ديـنهم وللمـسلمين ديـنهم مـواليهم وانفـسهم ...". أي ان الـضمير"هـم" في" مواليهم" عائد علـى المسلمين . وصـيغة ابـي عبيـد هـي الـتي تـبين هـذه العلاقـة حيـث تـنص: "وان يهـود بـني عـوف ومـواليهم وانفـسهم امـة مـن المـؤمنين". فالضمير"هـم" في " مـواليهم " عائـد بكـل وضـوح علـى اليهـود.. وكمـا اتبعنـا المبـدأ الـذي يحمـل المعنـى علـى عموميتـه، اذا لم يـأت علـى الخـصوص بكـل وضـوح، فـان المـوالي هنـا لا تقتـصر علـى العبيـد والعتقـاء، ولكـن يـضاف الى ذلـك الحليـف والجـار وابـن العـم الخ .. الأمـر الـذي يـؤدي الى ان هـذا البنـد يطمـئن هـذه الجماعـات اليهوديـة أن إبـرام هـذا العقـد لا يـنجم عنـه قطـع حبـال الـولاء مـع حلفـائهم وجيرانهـم واقربـائهم وغيرهـم مـن أصـناف المـوالي. ثـم يحـذر الـنص أن سـريان هـذا العقـد مرهـون بالوفـاء بـه وذلـك بالابتعـاد عـن الظلـم والإثـم. وان لم، فلـن يلقـى الغـادر بـه غيرهـلاك نفـسه وأهـل بيتـه ("لايوتغ إلانفسه وأهـل بيتـه"). فالمـسؤولية هنـا لاتطـال الجماعـة كلـها، ولكنهـا مـسؤولية أخـرى، هـي ليـست فرديـة أيـضاً. وهـذا أمـر **جديـد** لا نجـده إلا في النـصوص الخاصـة بـبعض اليهـود، وفي البنـد(٢١). فالمـسؤولية هنـا عائليـة (أهـل بيتـه) وشخـصية في نفـس الوقـت. أمـا في نـص البنـد(٣٦)، والـذي يبـدو أنـه

استمرار للبند (٣٥) فنقرأ:" فلا يكسب كاسب إلا على نفسه.." فقط ! هنا المسؤولية فردية فقط!

بالعودة إلى البند(١٩) نجد أنه يتضمن حكماً في الجملة: "من أظلم وأثم فإنه لا يظلم إلا نفسه وأهل بيته". وهذا الحكم سار على اليهود من بني عوف ومن في حكمهم، فقط، كما هو منصوص عليه في بقية البند(١٩).

إننا امام حكم يصعب تفسيره. فالفعل " يوتغ " له أكثر من معنى، منها: يهلك، يفسد، يحبس، يلقى في بلية، يوجع؛ والموتغة: المهلكة (بفتح الميم)[٤]. وإذا جمعنا كل هذه المعاني -لتسهيل الحسابات- تحت لفظة "يضر"، يصبح المعنى ان من ظلم واثم فانه لا يضر إلا نفسه وأهل بيته. وعليه، يغدو من العسير علينا تحديد الضرر الذي يمكن ان يقع على الآثم. بالطبع، يمكن ان يقال ان البند ترك أمرالعقاب لأهل الصحيفة الذين يقررون نوعه وحجمه وفقاً لحجم وتأثير الظلم، وذلك ليفسح المجال للمرونة القانونية ـ ان جاز التعبيرـ أن تتنفس ...

يبقى السؤال عن السبب الذي دفع بالبند إلى أن يتجاوز العقاب للمرء بذاته إلى أهل بيته . ما ذنب أهل بيته؟ وهل سينالون نفس العقاب؟ ولماذا العقاب، هنا بالذات ، ينال أهل بيته؟ ما المغزى من ذلك ؟ إلى غير ذلك من أسئلة تقلق فكر التحليل .. ناهيك عن مسألة تحديد الجماعة المقصودة بـ"أهل البيت": هل هي العائلة الممتدة؟ أو النووية؟ أو غير ذلك من التكوينات الإجتماعية؟

والحقيقة اننا عاجزون عن إيجاد أي تفسير معقول لهذا العقاب الذي يتجاوز المذنب إلى أهل بيته، باستثناء عقاب يعود إلى العرف القبلي. فكما هو معروف في العرف القبلي والذي لا يزال يمارس لدى العديد من القبائل

اليمنية -وربما قبائل أخرى غير يمنية- إلى يومنا هذا، ينطوي هذا العقاب على طرد المذنب مع أهل بيته وإبعادهم جميعاً خارج نطاق أرض القبيلة، أو أن يتناول العقاب تخريب منزل المذنب أو مورده الاقتصادي الذي يعيش منه، كتخريب الزرع أو حتى مصادرة أرضه الزراعية[٥].. ذلك أن عقاباً كهذا، كما هو واضح، يصيب مباشرة أهل بيت المذنب مثل تشريدهم من بلادهم، أو ما يصيبهم في عيشهم مثل تخريب المورد الاقتصادي الذي يعيشون منه.

أما أن يأتي هذا العقاب القاسي رداً على من "ظلم وأثم"، أي عقاباً لمن تجاوز حدود الاتفاق في الصحيفة (وهو الظلم)، ومن عمل ما لا يحله الاتفاق في الصحيفة(وهو الإثم)، فله دلالته العقابية الرادعة من جهة، ولمغزاه الذي يشير إلى مدى الأهمية البالغة التي يوليها البند(١٩) لمكانة الصحيفةالرفيعة، من جهة أخرى.

اليهود والحرب

سبقت الإشارة إلى موضوع الحرب وعلاقتها باليهود. أما البنود التي طرقت هذا الموضوع بوضوح فهي التالية: (١٨)، (٢٢)، (٢٣) و(٢٦)، بالاضافة الى البند (٣٢) الذي يتطرق الى"من دهم يثرب"، وهو بند يشترك فيه اليهود والأنصار والمهاجرون.

ينص البندان (١٨) و(٢٦)(لهما نفس الصيغة):" وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين ".

ينص البند (٢٢):"وان على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم".

ينص البند(٢٣):"وان بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة".

تـذكر المـصادر والمراجـع الـتي بأيـدينا ان الرسـول (ص) حينمـا قـدم المدينـة وتعاهد مع اليهـود، كـان العقـد بيـنهم أن يقـاتلوا معـاً إذا مـا تعرضـت يثـرب الى غزو من خارجهـا، أو ان لا يعينـوا عليـه أحـدا إذا مـا دهمـت يثـرب. ويكـاد يجمـع الكـل علـى ان اليهـود لم يـشاركوا المـسلمين أعمـالهم القتاليـة لا في الغـزوات والـسرايا ولا حينمـا حاولـت قـريش تهديـد يثـرب كمـا هـو في وقعـتي أحـد والخنـدق. والقلـة القليلـة للغايـة تـذهب الى ان اليهـود شـاركوا المـسلمين بعـض غزواتهم كمـا جـاء في "الأمـوال": "حـدثنا عبـد الـرحمن بـن مهـدي عـن سـفيان عـن يزيـد بـن يزيـد بـن جـابر عـن الزهـري قـال "كـان اليهـود يغـزون مـع الرسـول(ص) فيـسهم لهـم"[٦]. وصـياغة هـذا الحـديث تنطـوي علـى منطـق أن اليهـود شـاركوا الرسـول (ص) في عـدد مـن غزواتـه. صـحيح أنـه لا يمكـن عسف الجملـة وتفـسيرها علـى أنهـا تعـني أن اليهـود شـاركوا الرسـول(ص) كـل غزواتـه، ولكنـه مـن الـصحيح أيـضاً أنـه لا يمكـن القـول، حـسب الـنص ، أنهـم شاركوه في غـزوة واحـدة أو غـزوتين فقـط. فالحـديث مـصاغ بحيـث يفهـم منـه أنـه ليس من الغريب أو ليس من النادر أن غزا اليهود مع الرسول(ص).

أما بـصدد تفـسير بنـود الـصحيفة الخاصـة بالقتـال، فـان الميـل الـشديد ظـاهر للعيـان لإقـصاء أي فهـم يـذهب إلى أن هـذا البنـد أو هـذا التعـبير يعـني أو يحتمـل معـاني يمكـن أن يفهـم منهـا الاتفـاق بـين الرسـول(ص) وبـين اليهـود علـى الاشـتراك سـوية في القتـال، لـيس فقـط إذا دهـم أحـدهم يثـرب، ولكـن، وهـوالاهم، الغـزو خارجهـا. وبـالطبع، لا يمكـن لنـا الـزعم بأننـا قـد اطلعنـا علـى كـل مـا كتـب .. فهـذا مـالا نملكـه. ولكـن مـن مؤلفـات المـؤرخين الأوائـل نكـاد نجـزم ان ثمـة مـيلاً واضـحاً الى الإجمـاع علـى ان اليهـود لم يتفقـوا مـع الـنبي (ص) علـى مـشاركته القتـال خـارج يثـرب. وهـذا الميـل الى الإجمـاع يمـارس، دون شـك،

ضغطاً نفسياً ومعرفياً شديداً، من نتائجه كبح قدرات العقل في التحليل .. يلجمها .. ومهما كانت قدرات المؤرخين السابقين والمعاصرين ومكانتهم الرفيعة، فإنها، ومع كل التقدير لها، لا يمكن الزعم بأنها ترقى الى ما هو مقدس لا يمس ولا يجوز نقده أو التشكيك فيه والبحث عن مواطن قوته وضعفه .. لأنه وببساطه، صادر عن بشر .. فلا شئ مقدس غير كتاب الله وما هو ثابت من حديث الرسول(ص) . ولا ضير على المرء ، بل هو من واجبه ألا ينصاع إلى بعض التأويل والتفسير الذي نعتقد أنه لا يتفق والنص المعني حتى وإن أجمع عليه الكثير.. ذلك انه لا يجوز إلغاء العقل أمام عقول الآخرين خاصة وأن بعضهم لا يتورع عن أن يأتي بالعجب[٧].

إن أحد الأسباب الرئيسية التي تجعلنا لا نتفق وذلك الإتجاه الذي يميل إلى الإجماع في التفسير لبنود موضوع الحرب وعلاقة اليهود بها، أن البنود تقول شيئاً والتفسيرأو التأويل يقول شيئاً آخر ، أو هو لا يلتفت إلا لبعض البنود ويترك الأخرى بدون تعليل. ولنأخذ مفهوم "النصر" الوارد في بعض البنود. فقد أتى في البند (٣٢) عندما تتطرق الصحيفة الى الدفاع عن يثرب "وأن بينهم النصر على من دهم يثرب"، ويأتي في البند(٢٣) ما نصه:" أن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة". ففي هذا البند، لا يقيد النص أصحابه بالحرب للدفاع عن المدينة فقط؛ كما انه لا يمكن أن يستخلص منه تفسير يقسر الحرب في هذا النص بحدود المدينة فقط كما هو في البند (٣٢). هنا، تظل الإمكانية مفتوحة لأن يقع القتال في أية بقعة تفرضها ضرورات الحرب وتخطيطها وحيلها وخدعها.

الأمر الآخر، أن من طبيعة العهود والمواثيق أن تكون ذات معان واضحة لأطرافها وبصياغة لا تقبل الوقوع في مأزق التفسير والتأويل المضطرب

المؤدي الى النزاع بدلاً من الائتلاف، أو تحاول، على الأقل، ان لا تقع فيه، إلا إذا تعمدته الصياغة. لذلك لا يجوز عسف العام في حدود الخاص، ولا تمزيق العام في الخاص. ولا نظن إطلاقا ان الرسول(ص) كان ليقبل أن تصاغ عهوده مع الآخرين لتؤدي إلى اضطراب كهذا في التفسير مع توفر الامكانية الواسعة للتغلب على الاضطراب والميوعة! والأمثلة كثيرة بهذا الشأن، وما بيعتا العقبة وعهد الحديبية إلا نموذجاً من الأمثلة المشهورة.

لذلك نقول، انه من المستبعد ان يكون الرسول(ص) في البند (٢٣) قد قصد بـ "النصر" بين أهل الصحيفة بما في ذلك اليهود، على ما هو داخل يثرب أو للدفاع عنها فقط. لأنه عندما أراد ذلك قاله بكل جلاء في البند(٣٢).

إن صيغتي البندين (٢٣) و(٣٢) تحملان على الاعتقاد بأننا أمام نصين ينتميان الى وثيقتين منفصلتين: إحداهما، عن الدفاع المشترك عن يثرب؛ والثانية، عن النصر والتناصر أكان ذلك داخل يثرب أم خارجها.

كذلك اتبع بعض المفسرين للصحيفة نفس النهج إزاء البنود الخاصة بالنفقة في القتال من قبل اليهود. فالبندان (١٨) و(٢٦) يتحدثان عن النفقة التي يجب على اليهود بذلها من أجل القتال. وهما يكرران نفس الصيغة التي تتحدث عن ذلك بصورة واضحة دون أي لبس ، في حين أن البند(٢٢) يتحدث عن النفقة على العموم: "على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم". فلم يحدد البند بالضبط لا دوافع ولا أوجه صرف النفقة الواجب دفعها. وإذا كان المقصود هنا النفقة من أجل الحرب ، فهذا يعني ان البند(٢٢) يكرر نفس مضمون البندين (١٨) و(٢٦). وإذا كان ذلك كذلك، فما الداعي الى مثل تكرار كهذا. وإذا كان المقصود بالنفقة في البند (٢٢) غير نفقة

الحرب، فما هي أسباب دفعها وكذا أوجه صرفها؟ هنا يمكن للمرء فتح باب الاحتمالات الكثيرة ..

ولكن لنتمعن في قراءة النصوص الثلاثة الخاصة بالنفقة.

ينص البند (١٨) على"ان اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين". ويتكرر هذا النص بحرفيته في البند (٢٦) (مع ملاحظة أنه غائب عند أبي عبيد والنويري). وبعض النسخ تفتح الراء في " محاربين " وبعضها تكسره[٨]. إزاء ذلك ينفتح باب تفسيرالبند على الاحتمالات التالية: **أولها**، إذا كان الضمير في "ماداموا" عائداً على اليهود، يكون نفقة اليهود مع المسلمين مشروطة باشتراكهم في الحرب مع المسلمين. وهنا يقودنا هذا التفسير إلى أن الاتفاق مع اليهود، في هذا البند، يتمتع بمرونة واضحة. فالبند لا يجبر اليهود على الإشتراك في الحرب، فبإمكانهم الاشتراك وبإمكانهم الإحجام عن الاشتراك في الحرب، أي حرب لا على التعيين سواء كانت للدفاع عن يثرب أم خارجها. ولكن إذا ما اشتركوا في الحرب، أي "ما داموا محاربين"، فعندها عليهم الإسهام في نفقة الحرب مع غيرهم، كما يفهم من صيغة البند. ومقارنة مع البند (٢٢)، نجد أنه في حين أن نفقة المجهود الحربي مشتركة بين كل المحاربين:" اليهود ينفقون مع المؤمنين"، تتجه بنا صيغة البند(٢٢) صوب الاستقلالية لنفقة المجهود الحربي لكل فريق:" على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم". هذا طبعاً إذا كانت النفقة مقصود بها نفقة التكاليف الحربية على وجه التحديد.

ثانيها، إذا كان الضمير في "ماداموا" عائداً على غير اليهود من المؤمنين (والراء في "محاربين" مكسورة) فيذهب البند نحو تفسير أنه على اليهود الإسهام في نفقة الحرب طالما وأنهم (هؤلاء غير اليهود) يخوضون حربا

سواءً للدفاع عن المدينة أم خارجها في حالة الغزو. وليس بيدنا أي سبب يقصر النفقة على الحرب عند الدفاع على يثرب فقط. ويذهب أبو عبيد مع هذا الإتجاه فيقول:" ونرى أنه إنما كان يسهم لليهود إذا غزوا مع المسلمين بهذا الشرط الذي شرط عليهم من النفقة، ولو لا هذا لم يكن لهم في غنائم المسلمين سهم"[٩].

ثالثها، إن نص البند(١٨) جعل من اليهود طرفاً ضمن المؤمنين، في حين أن البند (٢٢) يجعل من اليهود طرفاً، والمسلمين طرفاً آخر، حيث يقول"وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ". ففي أي ظرف ينشط البند(٢٢) ؟

يمكن للبند (٣٤) ان يسلط بعض الضوء على البند (٢٢).

ينص البند (٣٤):" وعلى كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم". وعند ابي عبيد:"وعلى كل أناس حصتهم من النفقة".

جاءت " النفقة " عند ابي عبيد لتوضح قليلاً مضمون البند. ولكنه، فعلاً، ليس إلا توضيحاً متواضعاً. ذلك أنه إذا كان المراد بالنفقة، نفقة المجهود الحربي، فان الصحيفة قد تطرقت إلى ذلك في ثلاثة بنود كما هو عند ابن هشام، وفي بندين عند النويري، وفي بند واحد كما هو عند أبي عبيد، كما جرت الإشارة في سياق الحديث. فعن أية نفقة في هذا البند يجري الحديث؟ والبند (٣٤) وارد بعد البند (٣٣) الذي يدعو اطراف الصحيفة إلى عقد الصلح، وقبل البند (٣٥) الخاص بيهود الأوس .. فعلى ضوء سياق ورود البند يمكن الاستنتاج بأن المقصود هنا أن تتوزع النفقة على أطراف الصحيفة فيما بينهم. وبصدد الغاية التي تصرف من أجلها هذه النفقة فيمكن ان تصرف للمجهود الحربي، أو لدفع المغارم بشتى اصنافها، أو

لغير ذلك من اغراض تهم اطراف الصحيفة. أما إذا كان المقصود بالنفقة، نفقة الحرب على وجه التحديد، فان ذلك يعد من قبيل التكرار الذي لا حاجة إليه، إلا إذا كان البند (٣٤) صادر ضمن عهد خاص بيهود الأوس.

والحقيقة ان البندين (٣٤) و(٢٢) يتشابهان في بعض الوجوه من حيث شكل الصياغة ومن حيث المضمون. واهم ما فيهما انهما لا يحددان الغرض من النفقة، مما يقود التحليل إلى انهما يتطرقان إلى الأغراض التي تصرف فيها هذه النفقة ، وهي، على الأرجح، غير الحرب. بهذا الصدد، أي بصدد الإشتراك في النفقة غير الحربية، تذكر المصادر إلى أن الرسول (ص) ذهب إلى بني النضير ليستعين بهم في دفع ديتي العامريين الذين قتلا من قبل المسلمين[١٠]. فإذا صحت هذه الرواية، فأنها تدل على أن النفقة المذكورة غير مقصورة على تكاليف الحرب، بل تشمل أيضاً دفع الديات والمغارم الناجمة عن النزاعات بما في ذلك الحرب.

ولكن، حتى وإن كان البند (٣٤) يتحدث عن النفقة على وجه العموم وليس عن نفقة الحرب، فهو تقريباً يكرر البند (٢٢) حسب ابن هشام والنويري؛ أما ابو عبيد فالبند(٢٢) غائب عنده. وهنا لا نجد تفسيراً لهذا التكرار إلا ان يكون خاصاً بيهود الأوس.

من صيغة نص البندين، إذن، لا يمكن قصر المعنى على دفع النفقة من قبل كل طرف من أجل المجهود الحربي فقط، بل يجوز تحميله على غيرها من النفقات كدفع الدية وفك الأسير ..

بعض المفسرين للصحيفة يذهب الى ان المقصود من هذه البنود أن على اليهود دفع ما عليهم من نفقة مع إعفائهم من القتال، مع ثبات حقهم من الغنيمة[١١]. وبعض آخر ذهب الى ان لليهود نصيباً في المغنم اذا قاتلوا مع

المسلمين وانفقوا معهم في الحرب. وكان ذلك قبل فرض الجزية عندما كان الإسلام ضعيفاً[١٢]. والمشكلة عند أصحاب الرأي الأول أنهم لا يأتون بأي توضيح لتفسيرهم نصوص البنود المذكورة وفق ما ذهبوا إليه. والقليل منهم من أتي بتفسير، نراه قد نأى عن جادة الصواب، كما فعل ظافر القاسمي مثلاً. فقد قال انه" لم تفرض عليهم جميع الواجبات المترتبة على المسلمين وأخصها القتال لأنهم لا يؤمنون بالشعار الذي يمكن ان يقاتل المسلمون تحت لوائه، وكان ذلك تخفيفاً عنهم، لا حرماناً من شرف الدفاع عن الوطن، كما زعم بعض المؤرخين والباحثين"[١٣]. وسواء أكان حرماناً لهم أم تخفيفاً عنهم، فان ذلك يتعارض مع بقية نصوص البنود الخاصة بالقتال.

فالنصوص، **أولاً**، تلزمهم بالقتال مع المسلمين، ويمكن العودة الى ما ذكرناه بشأن مفهوم "النصر" بين أهل الصحيفة. **ثانياً**، لا يحق لأي طرف حرمان الآخر من القتال والإسهام فيه، لأن ذلك يخل بالاتفاق المبرم. **ثالثاً**، كيف يمكن حرمانهم ، أي منعهم بالقوة من الإسهام في القتال إذا دهم أحدهم يثرب؟ أم أن الحرمان أو التخفيف يخص القتال خارج يثرب؟ أما كيف يمكن ان يوزع "المغنم والمغرم" على كل الأطراف إذا كان بعضها لا يبذل الأنفس .. هذا مالم ينظر فيه أحد، حسب علمنا. أما أصحاب الرأي الآخر القائل بان لليهود نصيبهم من المغنم، كما عليهم من النفقة في الحرب إذا قاتلوا مع المسلمين، فهذا أيضاً لا يتسق وبقية البنود، أو بالأصح هو جزء من التفسير.. هو أحد احتمالات التفسير ولكنه لا يغطي كل مساحة السؤال وتفسيره . ومع ذلك فهذا التفسير يطرح إمكانية اشتراك اليهود في القتال مع المسلمين للدفاع عن يثرب وخارجها .

برأينا أن النصوص المشار اليها يميل تفسيرها إلى إلزام اليهود الموقعين على تلك البنود بالقتال مع المسلمين دون انتظار إشارة الإذن لهم بالقتال أو بالبقاء في البيوت. كما أنها تلزمهم بالنفقة مع المسلمين في القتال. هذا إلا إذا كان الموقف العسكري – السياسي قد فرض على أصحاب العقد، وبعد التشاور وتبادل النصح والنصيحة، أن يبقى فريق منهم خارج ساحة الحرب لغرض من الأغراض المدروسة. وكل ذلك ينبغي إتمامه بالاتفاق المشترك، لا بالتصرف الفردي. وبهذا الصدد ثمة إشارة للمستشرق " وات"، كما أسلفنا، تقول ان من انخزل في "أحد" من المنافقين واليهود ربما كان باتفاق مع الرسول (ص) لحماية يثرب إذا هاجمها القرشيون. ولو أننا لا نميل الى احتمال كهذا نظراً لموقف ابن أبي المنافق الذي لا يؤمن جانبه حتى يجري الاتفاق معه على مثل أمر خطير كهذا .

السؤال التقليدي هنا: متى يا ترى كتبت هذه النصوص التي اتفق عليها الرسول (ص) مع اليهود؟ ولا ينبثق السؤال من البنود الواردة في الصحيفة فقط، ولكن أيضا من روايات أخرى تطرق هذا الموضوع: فبعض الروايات تقول ان الرسول (ص) لم يتفق مع اليهود على ان يقاتلوا معه في غزواته. فالعهد المكتوب بينه وبين بني قريظة ومن بالمدينة من يهود ينص على ان يقاتلوا معه إذا غزاهم أحد داخل يثرب[١٤]. وفي رواية أخرى يشار الى أنهم اتفقوا معه (ص) على أن لا يقاتلوا لا معه ولا ضده، أي الوقوف على الحياد[١٥]. وفي مكان آخر يقول الواقدي انه عند مقدم الرسول (ص) وادعته يهود كلها وكتب بينه وبينها كتاباً...جعل بينه وبينهم أماناً، وشرط عليهم شروطاً ، فكان فيما شرط ألا يظاهروا عليه عدواً "[١٦].

هذه الصيغ الثلاث لعهود كتبت بين الرسول(ص) وبين اليهود ، كلهم أو بعضهم ، تضع أمامنا، مع ما جاء في الصحيفة، ثلاثة احتمالات رئيسية:

١. ان ثمة عهوداً، وليس عهداً واحدا، تتضمن التناصر بين الطرفين، داخل وخارج يثرب.

٢. ان ثمة عهودًا، تتضمن حياد اليهود الذين ابرموا معه (ص) العقد.

٣. ان ثمة عهوداً، تتضمن التناصر بين الطرفين داخل يثرب فقط، أما عدا ذلك فالحياد بينهما.

ولكن ثمة احتمال **رابع** يتأسس على هذه الاحتمالات الثلاثة، مفاده ان الرسول (ص) والمسلمين عموماً من جهة، واليهود كلهم أو بعضهم من جهة ثانية، عقدوا هذه العهود كلها، ولكن **في مراحل مختلفة**؛ وان هذه الاحتمالات لربما تبين المسار الذي اتخذته علاقة الرسول (ص) مع اليهود وتشعب ذلك المسار وتعرجاته. فكان صلوات الله عليه يحاول كسبهم أو تحييدهم قدر الإمكان وحسب ميزان القوى الجاري في يثرب. فلربما ان صيغة "النصر والتناصر" المتبادل والمشترك بين الطرفين كانت من أولى العهود حينما كانت العلاقة" ودية " بين الطرفين، وكان كل من الطرفين يأمل في كسب الطرف الآخر إلى صفه .. إلى دينه.. اليهود يأملون بكسب الرسول(ص) الى صفهم، والرسول (ص) يأمل في كسب اليهود إلى صفه. إلا أن سير الأحداث أتى بما لا يتفق والرغبات؛ فلم يف اليهود بوعودهم .. فعقد الرسول (ص) معهم عهداً آخر يتضمن النصر بين الطرفين داخل يثرب اذا دهمها أحدهم -ونحن لا زلنا في نطاق الاحتمال بالطبع-. فلم يفوا به أيضاً.. ثم عقد معهم عقدا ثالثاً بان يوقفوا على الحياد داخل يثرب وخارجها فلم يفوا به أيضاً وأيضاً. من جهة أخرى، ربما كانت الصيغ الثلاث

عهـودا لا تتبـع زمنـاً تعاقبيـاً، أي أن كـل صـيغة لم تكـن تعـبرعن مرحلـة قائمـة بـذاتها مـن العلاقـة بـين الطـرفين، ثـم تـأتي بعـدها مرحلـة معـبر عنهـا بـصيغة ثانية .. وهكـذا .. ولكـن ربمـا كانـت الـصيغ الـثلاث قـد حـدثت بـصورة متزامنـة بوجـه مـن الوجـوه . أي أن بعـض الطوائـف اليهوديـة ارتـضت وقبلـت صـيغة "النـصر والتناصـر" داخـل يثـرب وخارجهـا، في حـين ان طوائـف أخـرى لم تقبـل إلا أن توقع عقداً تقف فيه على الحياد داخل يثرب. وخارجها .. وهكذا ..

أما أن الرسـول (ص) عقـد أكثـر مـن عهـد مـع اليهـود، فهـذا مـا هـو ثابـت مـن تعـدد الروايـات الـتي تـشير إلى ذلـك. وعنـد حـديثنا عـن مقتـل كعـب ابـن الاشرف، أشرنا إلى العهد المعقود بينه وبين الرسول(ص).

يحتـوي **البنـد (١٩) علـى جزئيـة** تـنص: "وان بطانـة يهـود كأنفـسهم". وهـذا البند غائب عن ابـي عبيـد. والـنص واضـح بـان علـى اطـراف الـصحيفة معاملـة "بطانة يهود" مثل يهود . والسؤال هو: من هم هؤلاء "بطانة يهود"؟

والبطانة، لغـةً، الـسريرة الـتي يـسرها الرجـل. يقـال: هـو ذو بطانـة بفـلان، أي ذو علـم بداخلـة أمـره؛ وهـو الـصاحب للـسر الـذي يتـشاور معـه في الاحـوال. وهو مـستعار مـن بطانـة الثـوب[١٧]. فـالمعنى " بطانـة يهـود " هـو أقـرب المقـربين ليهـود. ولكـن هـل هـم حلفـاء يهـود عمومـاً، أم هـم بعـض النفـر المقـربين مـن يهود؟ ثـم مـن هـم حلفـاء يهـود إن لم يكونـوا مـن الأوس والخـزرج الـذين هـم، بـدورهم، ليـسوا بحاجـة إلى مثـل هـذا الـنص؟! ثمـة احتمـال ان المقـصود ببطانـة يهود هو حلفـاء يهـود مـن غـير الاوس والخـزرج، أي حلفـاءهم مـن خـارج يثـرب؛ إذ مـن المعـروف ان بعـض القبائـل العربيـة مثـل غطفـان هـم مـن حلفـاء يهـود يثـرب. ولكـن لمـاذا لجـأت الـصحيفة إلى تعـبير "بطانـة " بـدلاً مـن" حلفـاء "؟ ربما كـان تعـبير " بطانـة يهـود" هـم خلـصاء اليهـود مـن الاوس والخـزرج الـذين

لم يوقعوا على الصحيفة، أو على عهود أخرى مع الرسول (ص) ، فجاء هذا النص ليؤكد على مكانتهم.

للفظة " بطانة " معنى آخر، فهو موقع خارج المدينة، هو بئر بجانب قرانين، وهما جبلان لبني كلاب. وفي حديث الاستسقاء:" وجاء اهل البطانة يضحكون". والبطانة الخارج من المدينة[18]. والحقيقة اننا نستبعد ان ينحو القصد هذا المنحى، لسبب رئيسي ان الصحيفة خاصة بمن هم داخل يثرب.

في كل الأحوال يظل معنى العبارة عصيّاً على التفسير .

بعد البند (١٩) الخاص باليهود، يأتي **البند(٢٠)** الذي ينص: "ولا يخرج منهم احد إلا بإذن محمد".

لمحاولة تفسير هذا لبند، -إضافة لما سبق- ينبغي الإفتراض بأنه موجه لليهود، أو لكل أطراف الصحيفة.

الإحتمال الأول، أن يكون النص موجهاً لليهود. والسبب الذي يدعونا إلى ذلك، أن البند جاء بعد البند(١٩) الخاص باليهود. وإذا كنا قد أشرنا إلى أن بعض البنود يشترط إبرامها وتحققها الفعلي اعتراف اليهود المذكورين في البند (١٩) بسلطة الرسول (ص)، آنذاك، آمراً على يثرب، فان شرطاً كهذا ما كان له أن يتحقق إلا عند ضعف حالة اليهود المعنيين، الأمر الذي يصعب تصوره الا بعد طرد وإخضاع اليهود، وبالذات قبائلهم الثلاث القوية؛ أو أن اليهود المعنيين في البند (٢٠) ليس لهم علاقة بالقبائل الثلاث ، وأنهم بضعفهم ارتضوا على انفسهم هذا الاتفاق. غير أن المهم هو الغرض الذي من أجله جرى الاتفاق. فإذا كان الغرض سياسياً، كخشية المسلمين من أن يعقد اليهود تحالفاً مع أعداء المسلمين فمنعهم الرسول(ص) من الخروج إلا بإذنه حتى يكون على بيّنة مما يمكن أن يقوموا

بـه، فـإن المؤهـل لعمـل كهـذا لـيس ضـعفاء اليهـود بـل أقويـاؤهم، أي بالـضبط هذه القبائل الثلاث، مجتمعة أو منفردة.

الإحتمـال الثـاني، أن يكـون البنـد موجهـاً لكـل أطـراف الـصحيفة. ومغـزاه الواضـح هنـا أنـه، في تلـك الفـترة المبكـرة مـن هجرتـه إلى يثـرب، يعكـس مكانـة رفيعـة للرسـول (ص) فيهـا. لكـن لأن البنـد جـاء في سـياق البنـود الموجهـة إلى اليهود، فإننا نرجح الإحتمال الأول.

إحتمـال آخـر، وهـو أن الـضمير "هـم" في "مـنهم" عائـد على الجملـة الـتي تـسبق البنـد (٢٠) مباشـرة؛ أي أن الـضمير "هـم" عائـد علـى " بطانـة يهـود"، على وجـه الدقـة، ولـيس علـى كـل اليهـود المـذكورين في البنـد (١٩) .. إلا أننـا لا نرجح هذا الإحتمال.

للفظـة "خـروج" معنـى الخـروج للحـرب[١٩] وهـو مـا نعتمـده. وهنـا يقـترب الـنص مـن المعقوليـة والمنطـق. إذْ كيـف لطـرف في الـصحيفة الخـروج للقتـال دون علـم الأطـراف الأخـرى أو دون التنـسيق معهـا. غـير أن المعـضلة أن هـذا الـشرط إن كـان مقـصوراً علـى اليهـود فقـط ولا يـسري علـى المـسلمين، كمـا نرجح، فإنـه شـرط يعـبرعن عـدم تكـافؤ بـين الطـرفين، مـا يعيـدنا ثانيـة إلى مربـع ضعف حالة اليهود الموقعين على البند.

تتـضمن الفقـرة الرابعـة أيـضاً بعـض البنـود الـتي جـرى تفـسيرها في سـياق مـــوضوعات اخــرى كــالجوار والحلــف، ولـــم يبـــق ســـوى بنـــدان همـــا (٢١) و(٢٤)، نحاول تفسيرهما فيما يلي:

البنـد (٢١) . ويـنص: "وانــه لا ينحجــز علــى ثــأر جــرح وانــه مــن فتــك فبنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم وان الله على أبرهذا".

هنا أيضاً يمكن تقسيم البند إلى قسمين:

القسم الأول، وينص: "وانه لا ينحجز على ثأر جرح".

الفعل" ينحجز"، من الحجز أي المنع، الفصل، وكل من ترك شيئاً فقد انحجز عنه. وحجزه تعني أيضاً كفّة، ومنه الحديث: ولأهل القتيل ان ينحجزوا الأدنى فالأدنى، أي ان يكفوا عن القود[٢٠]. وعلى ضوء ذلك، للجملة أكثر من معنى، أهمها ، ان لا يمنع من له ثار جرح ان يقتص من غريمه. وبتقديرنا، أن هذا هو التفسير الأرجح والأقرب الى الممكن لأنه يعالج الجروح فيدعو الى القصاص بعد ان عالج القتل المتعمد فيما سبقه من بنود.

الجدير بالإشارة ان محمد حسين هيكل هو الوحيد – حسب ما بأيدينا – الذي غير" ينحجز" الى " ينحجر" (بالراء) ، ثم فسر الجملة:" لا يلتئم جرح على ثأر"[٢١]. والحقيقة انه حتى إذا سلمنا بان الكلمة هي "ينحجر" (بالراء)، فالحجر أيضاً هو المنع والتحريم، ما يقود إلى نفس التفسير.

من الواضح أن للبند مكانته إزاء تسوية النزاعات التي تنجم عنها جروح ما. ومع ذلك لا نراه يصيغ قاعدة محددة بهذا الشأن، بل اكتفى بصياغة المبدأ العام، ألا وهو أن لا يجري منع الإقتصاص عند الجروح. ويبدو أن حالة من التهاون في هذا الصدد قد استشرت لدى الوسط اليثربي، عربه بيهوده، فيجري غض الطرف عن القصاص في الجروح، إلا لمن كانت له القدرة الذاتية على فرضه، سواء كان مصدر هذه القدرة الثروة أوالمكانة القبلية أو غير ذلك. من هنا جاء هذا البند، مثله في ذلك مثل العديد من البنود التي تتعامل مع أهل يثرب عبر منظور الأمة الجديدة الإسلامي.

القسم الثاني وينص: ".. وانه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظلم". وتفسيره، كما هو بيّن، أن من قتل غيره غيلة وغدراً، أو من بطش

بغيره دون وجه حق[٢٢]، فقد حكم على نفسه وعلى أهل بيته بالقتل، إلا إذا كان على ذلك مظلوما، فلا ذنب عليه.

ونلاحظ هنا ان جريمة القتل دون وجه حق، أي الفتك، لا تصيب عقوبتها القاتل وحده، بل أيضاً وأهل بيته.. فالمسؤولية والعقوبة عائلية وليست فردية فقط. وقد سبق أن قابلنا هذه الحالة في البند الخاص بالجماعات اليهودية الملحقة.. ولأن جريمة القتل الغيلة من الجرائم الشنيعة، فان عقوبتها تتجاوز الجاني بذاته إلى أهله. غير أن ثمة فرقاً واضحاً بين العقوبة في هذا البند والبند (١٩) الذي سبق وأن تناولناه. فان كانت العقوبة في البند (١٩) غير محدودة ومتروكة لأهل الصحيفة، فانها في البند(٢١) محددة واضحة، وهي "الفتك"..الفتك بالجاني وبأهله! وهذا مالا يعقل البتّة! البتة! ذلك أنه سبق لنا أن رأينا مضمون بعض البنود التي تدعو إلى القسط بين المؤمنين، وان لا يأثم امرؤ بحليفه، فكيف يأثم أهل بيته به؟!

لا بد هنا من التذكير أن للبند (١٩) إمكانية التحقق بالعودة إلى حكم العرف القبلي، كـ"خلع" عضو القبيلة، أي إبعاده منها وطرده من أرضها بمفرده إن كان فرداً دون عائلة، أو طرده مع عائلته إن كانت له عائلة. أما هنا في البند(٢١) فقد جاءت العقوبة محددة، فلم يترك المجال لأهل الصحيفة للإختيار.. إذْ ليس أمامهم إلا القتل.. ولكن.. قتل القاتل وأهل بيته!! من هنا، على وجه التحديد، تنجم استحالة أو إشكالية تنفيذ هذا البند.

ما يسند هذا الترجيح، أن البند بأكمله غائب عن نسخة أبي عبيد. أما عند النويري فقد جاء النص: " وأنه لا ينحجز .. وأنه من فتك **فبنفسه فتك** إلا من ظلم.."؛ أي أن عقوبة الفتك مقصورة على الفاتك نفسه فقط، وهو ما يتسق مع منطق وروح الدين الجديد، ومع الغاية والمغزى للعديد من بنود

الصحيفة التي تسعى إلى حصر النزاعات القبلية ونتائجها في نطاق المسؤولية الفردية، دون استفحالها واتخاذها البعد القبلي الذي يتعدى فيه العقاب الفاعل أحياناً إلى أهل بيته.

يستدرك البند فيستثني من حكمه المظلوم: "إلا من ظلم"، وهو ما يتسق مع الحق.

البند (٢٤)، وينص:" وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم".

يتطرق هذا البند الى" النصح والنصيحة "بين الطرفين: المسلمين واليهود. والاتفاق على النصح والنصيحة المتبادلتين بين الفريقين يعني، في المقام الأول، ان التشاور بينهما وتبادل الرأي والاشتراك في صياغة القرارات التي تهمهم أمر ملزم لهم. ولا تظهر هنا المرجعية الإسلامية لمفهوم " النصح والنصيحة"؛ فلا وجه للتفسير على أساس ان "الدين النصيحة لله ولرسوله ولكتابه.."، لأن النصح والنصيحة هنا غير خاص بالمسلمين فقط. فإذا كان النصح، لغة، هو الخلوص، فان النصيحة هي كلمة يعبر بها عن إرادة الخير للمنصوح له(٢٣). وفي المضمون الإسلامي، نصيحة الله تعني صحة الاعتقاد في وحدانيته وإخلاص النية في عبادته. ونصيحة رسول الله هي التصديق بنبوته ورسالته والانقياد لما أمر به ونهى عنه(٢٤). وهذا المعنى الإسلامي لا يتفق وحال اليهود آنذاك.لذلك – وهذا تكرار- يفهم تعبير "النصح والنصيحة"، بين المسلمين واليهود، على التنسيق والتفاهم والتعاون المتبادل تحت مظلة الثقة المتبادلة بين الطرفين .

خلاصة الفقرة الرابعة

جدير بالإشارة إلى أن بعض بنود الفقرة الرابعة قد جرى التطرق اليها في فقرات سابقة. لذلك نجد ان الخلاصة هنا لن تتناول إلا ما بقي من بنود هذه الفقرة، والتي تنتهي بنا إلى طائفة من الامور أهمها:

أولاً: ان اليهود أمة من المؤمنين.

ثانياً: ان لليهود كل حقوقهم الدينية والمدنية مثلهم مثل المسلمين.

ثالثاً: على اليهود المشاركة في نفقة الحرب أو على الأقل، إن شاركوا في القتال مع المسلمين؛ لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين.

رابعاً: أن اليهود يشتركون في المغارم التي يغرمها المسلمون ؛ كما يشترك المسلمون في المغارم التي يغرمها اليهود.

خامساً: لا يمكن تفسير بعض البنود الخاصة بالعقوبة إلا على أساس مرجعية عرفية قبلية.

الفقرة الخامسة

لم يبق في هذه الفقرة سوى البنود (٣٦)، (٣٧)، (٣٨) و(٣٩). وعلى الرغم من أنها كلها تتناول تأكيدات عامة واضحة، فان ذلك لا يجوز أن يلغي ضرورة تفنيد كل بند وأهميته، وما يميز كل بند عن الآخر، إن كان ثمة تمايز، من جهة، أو محاولة البحث عن سبب التكرار،إن كانت البنوداً تكرر نفسها، من جهة ثانية.

البند ٣٦ .وينص : "ان البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره".

و"البر" هو الطاعة والصدق والصلاح والعطف والشفقة[١]؛ فهو "إسم جامع للخير"[٢]. و"الإثم" هو الذنب، والعمل بما لا يحل[٣]؛ وهو، عموماً، الشرك أو الحرام أو الكذب[٤]؛ أي أنه إسم جامع لما هو نقيض البر. فالتعبير"البر دون الإثم " ينطوي على التفسيران البر، بطبيعته، يحول دون ارتكاب الإثم، وإلا لما عُد ذلك براً. ثم يؤكد البند على أن أي جناية أو أي عمل مناف للمعروف عند القوم واستحق عقوبة ما، فلا يجوز ان تتعدى عقوبته الفاعل. إذْ"لا يكسب كاسب إلا على نفسه". والحقيقة أن هذا التعبير يمكن ان يسري على كل فرد يأتي بمنكر في عرف جماعته القبلية، أو أن يخرج عن الإتفاق الحاصل في الصحيفة بعد موافقته. وفوق هذا وذاك، فإن الله يبارك كل من كان أكثرصدقاً مع الصحيفة وأوفى براً بها.

إن أهم ما في هذا البند هو التأكيد على المسؤولية الشخصية لما يكتسبه المرؤ من خطأ أو جناية يرتكبها. والملاحظ أن مضمون هذا البند لا يتفق وما جاء في البندين(١٩) و(٢١) حيث يتعدى العقاب الفاعل ليمسك بأهل بيته.

البنـد (٣٧).وبـنص: " وأنـه لا يحـول هـذا الكتـاب دون ظـالم وآثـم". والقـصد واضـح، بـأن الاتفـاق علـى مـا جـاء في الـصحيفة لا يجـوز أن يمنـع اتخـاذ كل ما يلزم ضد الظـالم والآثـم، أي ضـد مـن تجـاوز حـدود الـصحيفة وحـاد عنهـا؛ وكذا ضد مـن قام بما لا يحل له وفق نصوص الصحيفة .

علـى ان للبنـد بُعـدين: **الأول**، أن الـصحيفة لا تـسمح بالاحتمـاء بهـا لارتكـاب الإثـم والظلـم داخـل الأمـة الجديـدة. **والثـاني**، أن الـصحيفة لا تـسمح أيـضاً لأي مـن أطرافهـا، فـرداً كـان أم جماعـة، بالاسـاءة إلى مـن هـم خـارج نطـاق هذه الأمة الذين لم يوافقوا على الصحيفة .

جـدير بالإشـارة إلـى أن هـذا البنـد هـو الوحيـد الـذي لجـأ إلى اسـتخدام لفظـة "الكتـاب" بـدلاً مـن "الـصحيفة". هـذا، باسـتثناء مـا جـاء في "مقدمـة" الصحيفة : "هذا كتاب من..".

البنـد (٣٨).ويـنص: "وانـه مـن خـرج آمـن ومـن قعـد آمـن بالمدينـة إلا مـن ظلـم وأثـم". في نـسخة ابـي عبيـد تغيـب الجملـة: "بالمدينـة إلا مـن ظلـم وأثم".وفي نـسخة ابـن زنجويـه نقـرأ البنـد علـى النحـو التـالي:"وأنـه مـن خـرج آمـن ومـن قعـد بالمدينـة أبـرّ الأمـن أمِـنْ إلا ظـالم وآثـم "[٥]. ويعلـق المحقـق بالحاشية بالقول: "ولعله" آمن أبرّ الأمن "بتقديم وتأخير"[٦].

إن أول مـا يلاحظـه المـرء في هـذا البنـد انـه البنـد الوحيـد الـذي يـستخدم لفظـة "المدينـة" عوضـاً عـن "يثـرب" كمـا هـو في "المقدمـة" والبنـدين (٢٧) و(٣٢). وإذا كانـت اللفظتـان لا تغـيران مـن المعنـى في شـيء، فـإن لهـذا التغـيير دلالـة بليغـة إزاء وحـدة بنـود الـصحيفة، ومـا إذا كانـت، فعـلاً، عهـداً واحـداً أم أكثر. هـذا، إلا إذا كانـت نـسخة أبـي عبيـد هـي الـصحيحة، وهـي النـسخة الـتي تغيب عنهـا كلمـة " المدينـة". وبـالطبع، لا يمكـن إغفـال أن لفظـة "يثـرب" هـي

الأصـل ولكـن، علـى الأغلـب، جـرى تغييرهـا إلى "المدينـة" لاحقـاً مـن قبـل المتأخرين من أهل الأخبار.

بـصدد مـضمون الـنص، فهـو في كـل صـيغة يؤكـد علـى حرمـة المدينـة (أو يثـرب كمـا جـاء في البنـد (٢٧)).ولكـن البنـد (٣٨) يطـرح الجديـد قياسـاً إلى البنـد (٢٧). فهـو لا يطمـئن القاعـد في المدينـة فقـط، وانمـا أيـضاً يطمـئن أطـراف الـصحيفة، أفـراداً وجماعـات، بـأنهم آمنـون حتـى خـارج يثـرب. وهـذا يعـني ان الجماعـات الجديـدة في المدينـة بـات لهـا مـن النفـوذ، سـواء عـن طريـق امتـداد سـلطتها المباشـرة أو بمكانتهـا وهيبتهـا، مـا يجعـل لــ"مواطنيهـا " مـن المكانـة والمهابة عند الآخرين ما يـدفع عـنهم الإعتـداء. إنـه تعبير عـن مـدى قـوة ومكانـة هـذه الأمـة الجديـدة وسـط المجتمـع القبلـي . لـذلك يبـدو ان البنـد قـد صـدر ضمـن عـهد كـان المـسلمون فيـه قـد ثبتـوا أقـدامهم لـيس في المدينـة فقـط، بـل وفي محيطها. كمـا ويمكـن تفـسير المعنـى بـأن كـل مـن هـم في المدينـة آمنـون سـواء أكـان الفـرد حاضـراً في أهلـه في المدينـة أو غائبـاً عـنهم خارجهـا. فالبنـد لا يقـصد الفرد الواحد، بل أهله، عائلته.

يتفـق التحليـل اعـلاه للبنـد مـع الفعـل "خـرج" بمعنـاه الـشائع، أي: عكـس "دخـل". أمـا إذا كـان للفعـل " خـرج " معنـى الخـروج للقتـال، حـصراً، فيقتـصر معنى البند على طمأنة الخـارج للقتـال بـأن مالـه وأهلـه داخـل المدينـة بأمـان مثلـه مثل القاعدة فيهـا، وذلـك حتـى يخـرج المقاتـل بكامـل معنوياتـه القتاليـة. أمـا نحـن فنـرجح المعنـى الأول الـذي لا يقـصر المعنـى علـى القتـال، بـل يجعلـه في نطـاق المعنـى العـام. هـذا **أولاً.وثـانياً**، يـستمد ترجيحنـا أعـلاه مـن الـتزامنا بـالقاعدة الـقائلة باتخاذ المعنى العام لتفسير اللفظ إلا مـا دل عـلى خـصوصيته .

بالمقارنة مع البند (٢٠) ("وأنه لا يخرج أحد منهم إلا بإذن محمد")، يتوجه البند (٣٨) إلى كل أطراف الصحيفة ، في حين يتوجه البند (٢٠)، حسب السياق، لليهود فقط، وهو الأرجح. كما ان البند (٣٨) لا يقيد الخروج بأي إذن، في حين يقيده البند (٢٠) بالاذن من الرسول (ص). وهذه إشارة مهمة إلى أن بنود الصحيفة غير متسقة كلها بشأن مرجعية الحكم في يثرب حينما تجعل الرسول(ص) هو المرجعية حيناً، وتصمت عن ذلك حيناً آخر.

وكما فعلت الصحيفة في بنود أخرى، نجدها هنا أيضاً في هذا البند تستثني كل من حاد عن نصوص الصحيفة، وكذا كل من عدل عن الحق ..

البند (٣٩). وينص: " وان الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله ". وفي "الاموال " لأبي عبيد يرد البند على النحو التالي: " وان أولاهم بهذه الصحيفة البر المحسن ". والحقيقة ان للصيغتين، عملياً، نفس المعنى .. أي ان الناصح والمخلص البار بهذه الصحيفة سوف يلقى كل النصر، وهو الأولى به. ويسري على هذا البند ما سبق وأن أسلفناه بشأن ذكر "رسول الله" في بعض البنود، والإقتصار على ذكر "محمد" فقط في أخرى.

خلاصة الفقرة الخامسة

- تؤكد الفقرة على المسؤولية الشخصية لأعمال المرء، وأن الإنتماء لأي طرف من أطراف الصحيفة لا يحجب الإقتصاص من أي ظالم انتمى إلى أي منها.
- يسهم البند (٣٨) في الترجيح الشديد بأن لغة الصحيفة قد طالتها الأيدي فغيرت فيها؛ أو أن الصحيفة مؤلفة من أكثر من عهد واحد.

الخاتمة

حاولت هذه الدراسة، قدر استطاعتها، تفسير بنود الصحيفة بناءاً على تفسير المفاهيم والإصطلاحات الواردة فيها وفق الزمن الذي صدرت فيه، من جهة، ومحاولة التحرر من الكثير من التصورات والتفاسير الشائعة المنثورة هنا وهناك، من جهة أخرى، والتي باتت مزروعة والمقبولة وحدها في الذهنية، بالتوارث، بصرف النظر عن مدى صحتها أو خطلها. وفي هذا الضوء، انتهت الدراسة إلى بعض الخلاصات التي قد لا تتفق مع ما بات عندنا، أو عند الكثير منا، في حكم "الثوابت" غير القابلة للجدل.

أولاً: الديني والسياسي

أتى على الدين والسياسة حين من الدهر ما كان لهما أن يظهرا ويتظاهرا إلا صنوين، بصرف النظر عما إذا كانا قد تجسدا في شخصية واحدة أم أكثر. وكما هو معروف، لم يزل هذا الإقتران، وبدرجات ومستويات متفاوتة، يعبر عن ذاته بأكثر من وجه؛ كما تتباين أيضاً طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي. فإذا كان السياسي، في أول أمره، لا يقوى على الظهور والتظاهر إلا بصفته أحد مكونات الديني، ثم - وعفواً على هذا التسطيح والتخطيطية - يحاول الإنفراد والتفرد، ولكنه، مع ذلك، يظل ينشط تحت ظلال وهيمنة الديني؛ فإنه، وبعد صراع مديد عنيد بكل ما اكتنفه من مكابدة مريرة. استطاع الإنفلات من إسار الديني. لا، بل وصل به المدى إلى الوقوف ضده سراً ، ثم جهراً، ثم إذْ به يلوي عنقه فيحجر عليه نشاطه إلا في ظلاله وتحت رقابته وهيمنته! نعم! لقد انقلبت الآية!

المشهود في تاريخنا الحديث والمعاصر أن وشائج العلاقة بين الديني والسياسي تراوح، وبنسب متفاوتة، بين أن تكون تضايفية تساندية، وتساومية تصادمية، إلخ، وذلك وفق ثقل ومكانة القوى لكل منهما. وقد دار الجدل ونشبت معارك مشهودة في العالم العربي والإسلامي وغيرهما بشأن علاقة الديني بالسياسي يمكن العودة إلى مصادرها ومراجعها.

إن تحديد علاقة الديني بالسياسي في سيرته (ص) أمر مرهون بعدة عوامل، من أهمها، إن لم يكن أهمها، الموقف أو الإطار الفكري - الديني المرجعي للمعني؛ باستثناء القلة القليلة للغاية التي تحاكم، أو تزعم أنها تحاكم النص، عموماً، دون الإعتبار بأي إطار فكري - ديني مرجعي مسبق.

بشأن الرسول (ص)، يتعين علينا التمييز، ولو من قبيل التذكير للتأكيد فقط، بين مكانته، من جهة، وما يصدر عنه من أفعال وأقوال، من جهة ثانية. إنه، في المقام الأول، رسول الله ونبيه. بيد أن هذه المكانة **الدينية** الرفيعة السامية لا تلغي ولا تمنع ضرورة التمييز بينها، بصفتها المكون العام لشخصيته (ص)، وبين المسالك والتصرفات والمواقف اليومية والتي تتوزع على أكثر من بُعد.. فنجد فيها الديني والسياسي والحربي، وهلم جرا.. فبيعة العقبة الأخيرة، على سبيل المثال، ليست، في جوهرها، إلا عقد سياسي، على هيئة عقد جوار. وعقود الجوار والمحالفات ليست، في أساسها، إلا عقود سياسية وفق العلاقات بين الجماعات القبلية آنذاك. صحيح أن الرسول(ص) لم يعقد بيعة العقبة المذكورة إلا بعد أن أسلم المبايعون؛ غير أنه من الصحيح أيضاً أن الرسول (ص) لم يرغمهم على إبرام البيعة، وبالتالي، قبولهم إياه إليهم مهاجراً . فالبيعة لم تكن أمراً دينياً .. إلهياً .. وإنما عقد دنيوي أبرم برضاء مطلق من قبل أولئك النفر من أهل يثرب. ويعلم

القارئ أن بعض القبائل العربية كانت قد امتنعت عن عقد مثل هذه البيعة من قبل مع أنه (ص) لم يقرنها بشرط الدخول في الدين الجديد.

على غرار الحيثية السياسية لبيعة العقبة، جرى عقد "الصحيفة " .. ولو أن الأمر هنا أوسع واشمل وذا أبعاد ومستويات متعددة .. وحقاً، إنه لأمر مثير للدهشة والتأمل معاً أن تصدر وثيقة من نبي الله ورسوله دون الزعم - وحاشا لله ! ـ بانها من عند الله . ونكاد نجزم بأن "الصحيفة "، سواء أكانت عهداً أم بضعة عهود أم مشروع عهد، ما كان لها أن تصدر إلا بعد مشاورات ومداولات بين الرسول وأهل يثرب لضمانة توفير العوامل الرئيسية اللازمة لسريانها والإلتزام بها.

ومهما قيل عن "الصبغة الدينية " لبعض بنود "الصحيفة "، فإنها مقصورة على مرجعية الحكم في حال حصول الإختلاف الذي لم يستطع المعنيون به حله.

إنه لأمر يثير التأمل واستسقاء العبر من عهد صادر من رسول الله، ثم جرى تأكيد بعضه، وإلغاء بعض ثان منه، وتعديل البعض الآخر، تحت ضغط وقائع الحياة اليومية العنيدة .. وفي غضون بضع من السنين فقط!

إنه عقد دنيوي.. مدني.. إنه عقد سياسي صرف في ظلال الأخلاقية الدينية.. دون ظلمة!

عبرة بليغة لمن أراد .. والخشية كل الخشية أن يصدق فيلسوف زمانه "هيجل" في عبارته.. **"إن العبرة الوحيدة من التاريخ أن أحداً لا يتعظ به!"**

ثانياً: وسطية الصحيفة

تقوم الصحيفة على الوسطية كمنهجية أساسية تتخلل مجمل القضايا المطروحة فيها، ولذلك نجدها، في نفس الوقت، دليلاً نظرياً تقود الصحيفة

لبلوغها الغاية المنشودة منها. وتتجلى وسطية الصحيفة في صياغة الموضوعات، وفي كيفية معالجتها، وفي وسائل تحقيقها. ويمكن إجمال ذلك على النحو التالي:

١. جعلت من **المصلحة المشتركة العامة** محوراً تدور معه حيثما دار. ويمكن القول أن للمصلحة المشتركة، بصفتها مصلحة جامعة آنذاك، **وجهان ساطعان: الأول**، مصلحة كل أطراف الصحيفة في العيش المشترك في يثرب بأمان ودون توترات واحتقانات اجتماعية سياسية شديدة قد تصل إلى مستوى الأزمة التي تمزق حياتهم اليومية. **والوجه الثاني**، مصلحة الدين الاسلامي الجديد في تحقيق مكان مستقر يحتضنه ويعمل على تعزيزه، وذلك لا يتم إلا بتوفير الاستقرار لمكونات كل أهل يثرب بمختلف مشاربهم الإثنية والدينية. وبهذا نجد الصحيفة قد عملت على **التوفيق الايجابي المحمود** بين هاتين المصلحتين وصاغتهما في مصلحة مشتركة موحدة، وذلك عبر اكتشاف وصياغة واعتماد مفهوم **الأمة الواحدة** القائم على ما يسمى اليوم "المواطنة المتساوية" لكل أعضائها، ونبذ كل ما يمكن أن يشكل عاملاً ساماً أو ملوثاً - إن جاز القول - لمفهوم الأمة. لذلك - بتقديرنا - لم تقم الصحيفة بعملية انتقائية تلفيقية تزعم انها تؤلف بها مصلحة مشتركة، بانتقاء عناصرها من موروث الدين اليهودي، ومن الموروث القبلي للمهاجرين والأنصار، ومن تعليمات الدين الاسلامي الجديد قيد التحقق والإستكمال. إن الوسطية التي استهدفت خلق التآلف بين مكونات أطراف الصحيفة في أمة واحدة لم تختلق ولم تلفق مصلحة مشتركة وهمية، وإنما اكتشفت المصلحة المشتركة الجامعة الموحدة واعتمدتها قاعدة ومنهجاً ودليلاً للصحيفة – الدستور.

٢. استطاعت الصحيفة بوسطيتها الجميلة أن تلبي حاجات ومهام اللحظة الراهنة ولا تتعارض والهدف الأساسي للدين الجديد، وذلك بتجاوز التناقضات الرئيسية القائمة بين أطراف الصحيفة، من جهة، ومصالح الدين الإسلامي الجديد، من جهة أخرى. ويمكن تلخيص تلك التناقضات في تناقض عام واحد هو الصراع بين أخلاقيات المجتمع القبلي من جهة، وأخلاقيات الدين الإسلامي الجديد من جهة ثانية... كما استطاعت الصحيفة بوسطيتها تلك تجاوز التناقضات الرئيسية بين أطراف الصحيفة، والتي يمكن إجمالها في الصراعات القبلية والدينية بين أهل يثرب العرب واليهود، وبين العرب (الأوس والخزرج) أنفسهم، (وبين القبائل اليهودية فيما بينها البين؟).

لقد تمكنت الصحيفة بوسطيتها من القيام بذلك، بالسمو على تلك التناقضات من جهة، وبتقييد المذموم من عوامل ودوافع تلك الصراعات، من جهة ثانية، ليصب كل ذلك في نهاية المطاف، في طاحونة المصلحة الجامعة للأمة الجديدة في يثرب.

٣. الوحدة المجتمعية الرئيسية

إذا كانت الصحيفة قد تطرقت إلى العديد من المسائل الخاصة بالأفراد، والجماعات القبلية، والدينية؛ فإن الملاحظ أن الصحيفية تنظر إلى كل ما تطرقت إليه عبر "**الأمة** " باعتبارها الوحدة المجتمعية الرئيسية، والتي **عبرها** يجب أن يجري التعامل مع كل ما يعترض أهل الصحيفة، أفراداً وجماعات. بهذا، جعلت الصحيفة مصالح الأمة وحاجاتها وأهدافها المدخل، جعلته الأساس للتعاطي مع ولمعالجة ما يواجه الأمة من أمور تهمها.

أمـا الـشرط الـضروري والـلازم، في نظـر الـصحيفة في تلـك الآونـة، لتحقيـق إمكانيـة التحـول إلى الأمـة المرجـوة، هـو أن ينبـذ الراغـب في الإنـضمام إليها حياة البداوة، ويقبل بـدلاً منهـا بحيـاة الإسـتقرار في يثـرب. (علـى ضـوء ذلـك يـستدرك المـرء أهميـة تلـك البيعـات الـتي كـان الرسـول (ص) يعقـدها مـع المسلمين، فيبايعهم "على الإسلام والهجرة ".)

الوحدة المجتمعية الرئيسية، إذن، هي الأمة الحضرية!

٤. المسألة الرئيسية: الأمة الحضرية الآمنة ـ الدولة

عنـد التأمـل في القـضايا الـتي تتطـرق إليهـا الـصحيفة مـن حيـث أهميتهـا، يجـد المـرء نفـسه أمـام أكثـر مـن قـضية تحتـل ذات المكانـة. ذلـك أن العديـد مـن القضايا مثل تحديـد مكونـات الأمـة، والتعامـل مـع الـولاء القبلـي، وإعـلان يثـرب حرماً آمناً، وغيرهـا.. كلـها تكـاد تتكافـأ في منزلتهـا في تلـك اللحظـة الـتي صـدرت فيهـا الـصحيفة. بيـد أن مزيـداً مـن الـتمعن يفـضي بنـا إلى حقيقـة في غايـة الأهميـة، فحواهـا أن كـل القـضايا المطروحـة في الـصحيفة ، وبـصرف النظـر عـن مـدى أهميتهـا، تـصب في طـواحين منفـردة ـ إن جـاز القـول ـ أو أنهـا تتقـاطع، فقـط، في غاياتهـا العمليـة في تلـك اللحظـة. يـستثنى مـن ذلـك، بتقـديرنا، قـضية واحـدة كانـت تفـضي إليهـا الحـصيلة النهائيـة لغايـات القـضايا المعروضـة، ألا وهـي قـضية جعـل يثـرب مكانـاً **آمنـاً لأمـة حـضرية**. ذلـك أن الإمكانية الفعليـة لتحقيـق الأمـة الواحـدة يلزمهـا مكانـاً محـدداً، والغايـة الرئيـسية مـن الطريقـة الـتي انتهجتهـا الـصحيفة في التعامـل مـع الأحـلاف والجـوار تقـود إلى اسـتتباب الأمـن داخـل يثـرب. والإتفـاق علـى الإسـتقلالية الذاتيـة للجماعـات القبليـة والدينيـة يقـود، في التحليـل الأخـير، إلى الإسـتقرار العـام داخـل يثـرب .. وعلـى هـذا المنـوال يمكـن الإسـتطراد في سـرد الأهـداف النهائيـة

لمجمل القضايا المطروحة .. بكلمة: إذا كانت الصحيفة قد استهدفت وضع **الركيزة الرئيسية لبناء دولة**، فإن كل الجهود المبذولة باتجاهها لا تجدي، في التحليل الأخير، نفعاً إلا إذا توفر لها المكان الآمن .. الحرم .. أي المكان أو الحاضرة التي **يسودها القانون** .. وكان ذلك هو **القضية الرئيسية** الذي يهدي إليه نهج الصحيفة.

٥. الثورة والإصلاح

في تناولها للموضوعات المتصادمة - إن جاز القول - تعمد الصحيفة إلى انتهاج المدخل أو **المنهج التوفيقي** بأفضل تناول إيجابي لمفهوم "التوفيقية". ولعل تعاملها مع العلاقة بين قواعد العرف القبلي، من جهة، وما تصبو إليه الصحيفة، من جهة أخرى، بليغ الدلالة في هذا الصدد. فإذا كان الإسلام إبان عهده الأول، في وجه من وجوهه، بمثابة الثورة المجتمعية على بعض من أهم جوانب ومستويات حياة المجتمع العربي، كمقدمة ضرورية للثورة واستكمالها على مختلف الصعد، فإن حالة الرسوخ المتجذرة لقواعد الحياة القبلية كانت بمثابة السد المنيع أمام هذه الثورة. إزاء حالة كهذه، جاءت الصحيفة بمدخلها المزدوج .. من جهة، تعترف الصحيفة بالقديم لدى كل جماعة قبلية أو دينية اعترافاً فعلياً لا لفظيا؛ ثم تراها، من جهة أخرى، تعمل ما بوسعها على محاصرة وتقييد أهم ما في هذا القديم من فاسد مضر لتطور الجديد. الصحيفة، إذن، مثال نموذجي للتعامل الخلاق مع موضوعة الثورة والإصلاح.. أو قل: ثورة عبر الإصلاح.. وإصلاح عبر الثورة.. نحن إذن، أمام

إنه، كما يقول أهل الفلسفة، ضرورة تمثل "الموضوعي" عند صياغة البرنامج النظري قبل الشروع في العمل الميداني الذي لا يمكن الدفع الخلاق به إلا عبر هذا الموضوعي.. وعبره فقط...

إن ما تفصح عنه الصحيفة، في هذا الشأن، هو القاعدة السياسية البليغة.. إن الأكثر موضوعية (أو عقلانية) هو الأكثر ثورية (أو جذرية) .. والعكس، أيضاً، صحيح ..

٦. إذا كانت الصحيفة عقداً سياسياً مدنياً، فإن **البعد الديني لم يجر** استبعاده بالكامل منها، بل حضر وبقوة، ولكن **كمظلة أخلاقية عامة**، ليس فقط عبر الحضور الغني للرسول (ص) بوصفه حكماً ومرجعاً لأهل الصحيفة، ولكن أيضاً عبر المفاهيم الأخلاقية - السياسية - الاجتماعية المثبتة في العديد من بنود الصحيفة.. كالعدل، والقسط بين المؤمنين، والله جار لمن اتقى، الخ.. ومع كل ذلك لم تورد الصحيفة أي عقوبة إلهية بحق من يخالفها أو يتجاوزها، بل جعلت ذلك، عملياً، في نطاق مبدأ "أنتم أدرى بشؤون دنياكم".

ثالثاً: توصيف الصحيفة

بصدد توصيف الصحيفة يتوجه الإهتمام إلى الموضوعات التالية:

- الصحيفة بين العقد ومشروعه

تبين الدراسة أن الصحيفة، بجملتها، أقرب إلى أن تتصف بمشروع عهد، مقدم من الرسول(ص)، من أن تمثل عهداً يسري على أطرافه المكونة. بيد أن التحليل التفصيلي لبنود الصحيفة يبين أن الرسول(ص) قد عقد، أو أمر بعقد بعض العهود بين المسلمين، كالمؤاخاة، وكذا مع الجماعات القبلية

الرئيسية من يهود يثرب؛ الأمر الذي يفسح المجال لنمو احتمال آخر أن الصحيفة عبارة عن توليفة لأكثر من عقد واحد. والحقيقة أننا نميل إلى هذا الإحتمال لأسباب جرى تناولها في سياق الدراسة. ولعل غياب كاتب، الصحيفة والشهود، وغياب ذكر مكان وزمان عقد الصحيفة من أهم المؤشرات والدلائل المؤيدة لما نذهب إليه. ذلك أن لكل عقد كاتبه وشهوده؛ فلما كانت الصحيفة أكثر من عقد واحد، واختلاف - وهذا طبعاً مجرد احتمال - الكتاب والشهود، تعذر عندها تذييل الصحيفة بكاتب واحد وبعض من الشهود .. فأهملوا.

- الصحيفة ونوع المعاهدة

يشار إلى الصحيفة، حيناً، إلى أنها حلف، وحيناً آخر إلى أنها عقد جوار، وحيناً ثالثاً أنها دستور.ومن تعريف الحلف، كما هو عند ابن الأثير، وجدنا أن الصحيفة تغطي مجمل أبعاد الحلف القبلي الرئيسية. إلا ان الصحيفة لم تقف عند حدود الحلف القبلي وإنما تجاوزته باحتوائها على أهداف وغايات نوعية جديدة ما فوق قبلية، من جهة، وأن هذه الغايات الجديدة، من جهة ثانية، هي التي مثلت الإطار العام والنظرة المهيمنة على مجمل توجهات الصحيفة. وهكذا بات الحلف القبلي من نثريات -إن جاز القول- الصحيفة! لا، بل استطاعت الصحيفة تجريد الحلف القبلي من العديد من سماته القبلية السلبية بصورة ملحوظة. ومع كل ذلك، لا تبتعد الصحيفة، من حيث الشكل، عن كونها صنفاً من أصناف الحلف.

إن التماثل الشكلي بين الحلف والصحيفة لشبيه بصفحة مياه بحيرة هادئة، وصفحة مياه بحر محيط هادئة تضطرم في أعماقه قوى تياراته العنيفة،

مع أن الناظر إلى الصفحتين الهادئتين ليس أمامه إلا أن يماثل بين الصفحتين على الرغم من إحساسه، بل وربما يقينه، بما يميز بين الهدوئين.

بشأن ما يقال عن الصحيفة بأنها عقد جوار، نجد من يماثل الصحيفة ببيعة "العقبة الأخيرة" التي هي، فعلاً، أقرب إلى عقد جوار منها إلى أي صنف من أصناف العقود. أما الصحيفة، وإن اشتملت على بعض ما جاء في البيعة المذكورة، حسب بعض صيغها، فإنها قد غطت موضوعات أخرى، كما هو واضح. وبصرف النظر عن بيعة العقبة، فإن من يقارن الصحيفة بعقد الجوار نجده قد جانبه الصواب بعيداً. ذلك أن بؤرة مفهوم عقد الجوار تتمحور حول حماية من يطلب الحماية بشروط معينة، تسقط الحماية إن تجاوز طالبها شروطها. فأين الصحيفة من عقد الجوار؟

بصدد مقارنة الصحيفة بالدستور، فإن ثمة ما يمكن مقاربته بينهما، على اعتبار ان الصحيفة ليست إلا جملة من القواعد الضابطة لمجتمع يثرب الجديد.

يتعين التأكيد هنا على أن الصحيفة تمثل عهداً مفتوحاً على الزمان؛ فهي لم تحدد المدى الزمني الذي يستغرقه سريانها ثم يجب تجديدها او إلغاءها. وهذا يذكرنا بالأحلاف القبلية التي تجعلها القبائل "حلفاً سرمدياً"..

يصبح في غاية الأهمية، أن نؤكد بأن الصحيفة **عقد مدني**، بصرف النظر عما إذا كانت قد صدرت وثيقة واحدة أم أنها عبارة عن توليفة لأكثر من وثيقة .. أو أنها حلف قبلي أو ما شابه .. فهي، في التحليل الأخير، **وثيقة نظرية.. دستور.. لدولة في سبيل التأسيس** بدءاً من يثرب، خاصة وأن الصحيفة قد حددت الجماعة التي تسري عليها، أي الأمة، والحدود المكانية لهذه الدولة الوليدة.

رابعاً: مكونات الصحيفة

يلاحظ القاريئ للدراسة أن للصحيفة ، بصفتها نصاً مركباً، أكثر من بنية .. أو أن لها بنية ذات بضعة وجوه .. أما ما يهمنا منها في هذا الشان فهو النظر إلى مكونات الصحيفة من حيث الأطراف المذكورة، والموضوعات التي تتطرق إليها، ومدى اتساقها، إلى غير ذلك من موضوعات كما سيأتي معنا:

ـ أطراف في الصحيفة

تذكر الصحيفة طائفة من الأطراف التي يمكن توزيعها إل ثلاثة فرقاء، إضافة إلى رسول الله (ص):

الفريق الأول، والذي يضم الأطراف الرئيسية المكونة للعقد(الصحيفة) المكلفة بتحقيق بنود العقد. وهذه الأطراف هي: المهاجرون، والجماعات القبلية من الأوس والخزرج، والجماعات اليهودية المذكورة؛ ومن تبعهم. تشير الصحيفة إلى هذه الأطراف بـ"أهل الصحيفة". ينضم إلى هذا الفريق الشخصية المعنوية التي، بتقديرنا، ليست إلا تعبيراً آخر لـ"أهل الصحيفة"، أي:المؤمن أو المؤمنون. كما ينضم إلى هذا الفريق الطرف المسلم، والذي يقصد به المهاجرون والأنصار من أهل الصحيفة. وتبين الدراسة أن الصحيفة شملت الغالبية الغالبة من أهل الأوس والخزرج حيث لم يتخلف عن عقد الصحيفة إلا الجماعات القبلية الثلاث المنضوية تحت الإسم " أوس مناة" أو "أوس الله" ، وهي: خطمة، وائل، واقف، وأمية بن زيد. أما بشأن اليهود، فلا يمكن الجزم بمن دخل منهم سوى أولئك المذكورين بالإسم. أما المذكورين تحت إسم "يهود بني (فلان)"، فلم تنته الدراسة إلى خلاصة واحدة أكيدة ..

الفريـق الثـاني، ويـضم الأطـراف الـتي يتعامـل، أو ينبغـي أن يتعامـل معهـا أهل الصحيفة إيجابيـاً، أوبـدون عـداء علـى الأقـل. وهـذه الأطـراف هـي: الحليـف، والجار، والمولى عموماً..

الفريق الثالـث، ويـضم الأطـراف الـتي تنـاهض أهـل الـصحيفة بـصورة مـن الصور، والـتي تـشير إليهـا العديـد مـن البنـود، سـواء أكانـت هـذه الأطـراف مـن داخل أهـل الـصحيفة أم مـن خارجهـا. وتحـدد الـصحيفة هـذه الأطـراف بالمـشرك، والكــافر، والمحــدث، والبــاغي، وقــريش - باســتثناء المــسلمين منهــا بــالطبع - والـتي(الأطـراف) يتعامـل، أو ينبغـي أن يتعامـل معهـا أهـل الـصحيفة بالأسـلوب الـذي يلـبي مـصلحة أهــل الـصحيفة، بـصفتهم أمـة واحـدة. وإلى هـذا الفريـق بنضم كل مـن ينـصر أو يناصـر أيـاً مـن أصـحاب هـذا الفريـق، سـواء أكـان فـرداً أو جماعة.

- قضايا الصحيفة

تتطرق الـصحيفة إلى جملـة مـن القـضايا الـتي كانـت تـشغل بـال أهـل يثـرب من جهة، والتي جـاء بهـا الـدين الجديـد مـن جهـة أخـرى. وقـد عملـت الـصحيفة على معالجة تلـك القـضايا مـن خـلال بـضعة مفـاهيم. والحقيقـة انـه علـى الـرغم مـن أن تلـك المفـاهيم كانـت سـارية في مجتمـع يثـرب آنـذاك، فـإن الـصحيفة قـد اجتهـدت لاخـتراق -إن صـح القـول- مـضامين تلـك المفـاهيم التقليديـة المـشبعة بـالروح القبليـة، بغيـة إكـسابها مـضامين جديـدة تتفـق والمـصلحة العامـة الجديـدة للأمة الجديدة. فجاءت القضايا على النحو التالي:

- **الأمة الواحدة** (وقد تطرقنا إلى ذلك ، فلا حاجة للتكرار).

- "الإستقلالية الذاتية للجماعة"

تتألف الأمة الواحد في الصحيفة من المهاجرين والأنصار واليهود. ولان لكل مكون من هذه المكونات الثلاثة خصوصيته،لم تذهب الصحيفة إلى فرض قواعد لحياة كل منها، وإنما تركت الأمر لكل مكون يدير شؤونه كما اعتاد عليها سواء على الصعيد الاجتماعي أو السياسي أ الديني أو غير ذلك، مع توخي العدل في العلاقات الداخلية لكل جماعة من الجماعات الثلاث. ويظهر الموقف **الوسط** هنا في التعامل العقلاني مع العادات والتقاليد والأعراف الموروثة التي لا تتغير بقرار إرادي، من جهة، والعمل على تقييد السلبي في هذا الموروث باعتماد مدخل العدل في علاقات أعضاء كل جماعة باعتبارهم مؤمنين من جهة ثانية. فالصحيفة تعترف لكل جماعة قبلية أو دينية بحقها في ممارسة حياتها اليومية وفق ما تعارفت عليه، أي "كل على ربعته"، وهو ما يمكن أن يطلق عليه، بلغة اليوم، "الإستقلالية الذاتية" أو "الإستقلالية الثقافية الذاتية". وتلاحظ الدراسة أن الصحيفة لم تستخدم اصطلاحات أو مفاهيم قبلية للجماعات المذكورة، بل اعتمدت اصطلاحين هما: "بنو (فلان)"، و"طائفة"؛ الأمر الذي قد يشير إما إلى تحلل بعض العلاقات والمستويلت القبلية، وإما إلى غيابها من أصلها. وهنا، من المهم لفت النظر إلى أن الصحيفة تنظر إلى علاقة كل مكون مع أي طرف عبر منظور المصلحة المشتركة القائمة للأمة الجديدة، كما هو، مثلا، في عقد الأحلاف الذي قيدته الصحيفة لتتجاوز سلبياته الرئيسية المعهودة.

- الفرد في الأمة: "المواطن"

وفق صيغة "مقدمة" الصحيفة ـ كما أسلفنا ـ يتحقق الإنتساب إلى هذه الأمة بتوفر الشرطين: الإقامة في يثرب، والجهادمع أهل الصحيفة. أما

وفـق الـصيغة المعروضـة مـن قبلنـا للــ"مقدمـة" في خلاصـة الفقـرة الأولى، فـإن هـذين الـشرطين يـسريان علـى المهـاجرين فقـط؛ أمـا القـاطنين في يثـرب فيتحقـق الإنتـساب بالموافقـة علـى الـصحيفة. وفي الحـالين، لا يغـير ذلـك مـن الأمـر شـيئاً. وعمومـاً، تتطـرق الـصحيفة للفـرد باعتبـاره عـضواً في الأمـة الجديـدة، فتفـرد لـه مجموعة بنـود تخـص عقـد الأحـلاف والـولاء المتبـادل بـين أهـل الـصحيفة، أفـراداً وجماعـات، ومعالجـة حـالات القتـل، وغيرهـا مـن الـشؤون الـتي تهـم عـضو الأمـة الجديدة. والملاحظ في البنـود الـتي تتوجـه إلى العـضو الفـرد أنهـا تتوجـه إليـه عـبر المـصلحة العامـة للأمـة.. نحـو توطيـد دعائمهـا وتـآزر أعـضائها وتعـاونهم، والحـد مـن النزاعـات الـتي تقـود إلى زعزعـة تماسـك الأمـة وانتظامهـا. والأهـم هنـا أن الـصحيفة تنظـر إلى عـضو الأمـة باعتبـاره **"مواطنـاً "** فـرداً ينتمـي إلى الأمـة، في المقام الأول، وليس باعتباره عضواً في جماعته الإثنية.

ولابد من ملاحظـة أن بعـض البنـود يمكـن أن يفهـم منهـا أنهـا تـسري علـى الفرد، وكذا على أية جماعـة داخـل الأمـة. كمـا تفـتح الـصحيفة ذراعيهـا لكـل مـن يود الإنضمام إليها عند موافقته عليها.

- **الـولاء:** تعـترف الـصحيفة بعلاقـة الـولاء القبليـة، عمومـاً، وعلاقـتي الحلـف والجـوار، علـى وجـه الخـصوص، مـن جهـة، ثـم إذْ بهـا تكبـل الـسلبي مـن هـذه العلاقات المـستحكمة في المجتمـع آنـذاك بـبعض القيـود، مـن جهـة ثانيـة، وتعمـل على إطـلاق العنـان لكـل مـا يمكـن مـن إثـراء الوجـه الإيجـابي الإنـساني في هـذه العلاقات، من جهة ثالثة.

-**الـولي والعـدو:** تحـدد الـصحيفة العـدو، سـواء أكـان داخليـاً أم خارجيـاً؛ وعلـى المـستويين تحـدد كـذلك الـولي أو الـصديق. يظهـر ذلـك جليـاً ممـا ذكرنـاه أعـلاه بشأن أطراف الصحيفة، فلا حاجة للتكرار.

-**الحرب والسلم**: تبين الصحيفة أن هاتين القضيتين مشتركتان بين كل أهل الصحيفة. أما ما ينبغي الإلتفات إليه أن "الجهاد" كان أمراً سارياً، بل وإلزامياً، على كل أهل الصحيفة. كما يثير ذلك أمراً آخر هو أن "الجهاد" كان حسب تفسيرنا مفهوماً موحداً لدى المسلمين واليهود .

- **الحرم والحمى**: تعلن الصحيفة أن يثوب حرماً آمناً لتكتسب مكانة الحاضرة الآمنة لكل من دخلها. ولا يخفى على العين ما لهذا الإعلان من آثار ونتائج غاية في الأهمية على كل الأصعدة. ويذكرنا هذا، بالطبع، ليس بمكة فقط، أو بما كان يعرف بـ"الهجر" في اليمن القديم، بل وأيضاً بما كان يعرف في العالم القديم بـ"الدولة - المدينة". بيد أن يثرب شهدت اكثر من عمل حربي؛ فكانت الغزوات على القبائل اليهودية الثلاث المعروفة، وكذا قتل عصماء اليهودية وكعب ابن الأشرف اليهودي. وتثير هذه الأعمال الحربية، من جهة، مدى دقة التقيد بمكانة يثرب بصفتها "حرماً "، حسب الصحيفة، وما هي الإستثناءات التي تبيح لأي طرف خرق هذه الحرمة، وكيف جرى الإتفاق عليها، إلى غير ذلك مما يتعلق بهذه القضية الهامة.

تبين الدراسة أن المهتمين من المحدثين والفقهاء قد اختلفوا بصدد يثرب فيما إذا كانت "حرماً " أم "حمى" ، وما يلحق ذلك من محظورات؛ كما أن بعضهم يذهب إلى (تغييب ؟) ما يميز الحرم عن الحمى، فيجعلهما مفهوماً واحداً موحداً.

خامساً:مرجعية الحكم

بشأن المرجعية في الحكم إزاء ما يحتمل حدوثه من شجار أو خلاف في الأمة الواحدة التي يجري، أو بالأصح، التي ينبغي تشكلها، تتخذ الصحيفة **منهجاً تمييزياً** لمواجهة هذه القضية، نوجزه على النحو التالي:

- تجيز الصحيفة الحل القبلي في نطاق تسيير شؤون كل جماعة قبلية، وفق مقولة " كل على ربعته" .
- تصيغ الصحيفة طائفة من الحلول التي تتراوح بين اعتماد قواعد الحل القبلي الصرف، كما أشرنا أعلاه، وبين اعتماد حلول تتعارض مع المعروف السائد في المجتمع القبلي، مروراً بالحلول القائمة على الشكلي في بعض قواعد العرف القبلي، مع تضمينه محتوى جديداً يخدم مصالح الأمة الجديدة وغاياتها العامة، كما تعتمد الصحيفة بعض الحلول المبتكرة التي فرضتها اللحظة، وهي التي تشكل أغلب البنود..
- تفوض الصحيفة الأمر إلى الله وإلى رسوله في كل ما عجز عن حله أهل الصحيفة.

سادساً: بصدد الحديث عن **بنية الصحيفة**، من المفيد التنويه إلى قضية لغوية تتعلق بالضمير. ففي حين أن الشخص الغائب، أكان مفرداً أو جمعاً، هو السائد في معظم بنود الصحيفة، نجد الشخص الأول يحل محل الشخص الثالث في بعض البنود، كما هو في البندين (١٠) و(١٢)، فنقرأ: "من تبعنا"، "كل غازية غزت معنا". وعندما نستدرك أن الصحيفة صادرة عن الرسول(ص) حسب الـ"مقدمة"، عندها لا بد من الإستنتاج من أن هذا التغيير في الضمير لا شك وأنه يحمل في طياته تغييراً في أطراف الصحيفة.. وعلى الأرجح، يمكن القول أن قسماً من الصحيفة صادر عن الرسول (ص) وهو موجه لكل أطراف الصحيفة، وقسم آخر صادر عن جماعة، هي على الأغلب جماعة المسلمين، ومقدم أو معروض على جماعة أخرى، هي على الأغلب اليهود.

والإستنتاج: إن مجرد التغيير في صيغة الضمير يمكن أن يكون كافياً للتدليل على أن الصحيفة تنطوي على أكثر من عقد واحد.

سابعاً: التكرار والتشابه

يلاحظ ان الصحيفة تحتوي على بنود تتكرر في معانيها وأخرى تتشابه. فإذا استثنينا ما جاء في الفقرة الأولى بشأن المعاقل والفداء لدى المهاجرين والأنصار، وكذا ما جاء في الفقرة الرابعة بشأن الجماعات اليهودية –وقد اجتهدنا في محاولة تعليله– فإن تكرار بعض البنود لا يسهل علينا تفسيره. وقد ورد التكرار الواضح مرتين لبعض البنود، وهي:

- البندان (١٤) و(٣١) اللذان يتطرقان إلى "جوار قريش".
- البندان (١٧) و(٣٠) اللذان يتطرقان إلى أن الله ورسوله هما المرجعية فيما يختلف فيه أهل الصحيفة.
- البندان (١٨) و(٢٦) اللذان يتطرقان إلى النفقة الحربية.أما البند (٢٦) فله أيضاً نفس المضمون مع استبدال "المسلمين" بـ "المؤمنين".
- البندان (٢٠) و(٣٨) اللذان يتطرقان إلى "الخروج" من يثرب والمدينة

هنا أيضاً يخيم الإستنتاج بأن تفسير هذا التكرار لا تتحقق مصداقيته إلا بانطواء الصحيفة على عقدين.

تاسعاً: مآل الصحيفة

كان صدور الصحيفة عملاً أملته الضرورة السياسية في المقام الأول. فما أن اعترت الأوضاع بعض التغيير حتى شهدت الصحيفة تغييراً مناظراً .. وعموماً، انتهت بنود الصحيفة إلى ثلاثة مصائر: **الأول**، وهو المصير الذي انتهت إليه بعض البنود بالتعديل أو التحوير؛ وهي أقل البنود. إلى هذا المصير آلت البنود: (٩)، (١٩)و(٢١). ذلك أن البند (٩)، حتى وإن ظل محتفظاً

بمضمونه الرئيسي القاضي بولاء المؤمنين إزاء بعضهم البعض، فإنه قد ألغى التوارث فيما بينهم بصفته بعداً من أبعاد الولاء. وبصدد البند (١٩)، نجد أن اليهود لم يعودوا جزءاً من أمة المؤمنين؛ ومع ذلك احتفظ لهم الإسلام بحقهم في معتقدهم الديني وممارسة حياتهم المعتادة في نطاق الدولة الإسلامية. أما البند (٢١) فقد جرى استيعابه في العديد من أحكام الشريعة الإسلامية وذلك وفق الجناية المرتكبة، ولكن ـ وهنا التغيير ـ دون المساس بأهل بيت الجاني.

المصير **الثاني**، وقد انتهت إليه تلك البنود التي ألغيت بتعاليم الإسلام اللاحقة. وتبلغ هذه البنود حوالي العشرة، تتضمن القضايا الخاصة بالمعاقل والفداء عند المهاجرين والأنصار، وتلك الخاصة باليهود، وكذا المتعلقة بقريش والدفاع عن يثرب.

المصير **الثالث**، وقد آلت إليه بقية البنود، وهي التي ظلت سارية المفعول وذلك باستيعابها ضمن تعاليم الإسلام اللاحقة ..

الهوامش

المقدمة

١. ثمة بعض العهود المكتوبة في مؤلفات أهل الاخبار ، منها نص للحلف المعقود في مكة بين قبيلة خزاعة وعبد المطلب جد الرسول (ص) ، كما جاء، مثلاً، عند البلاذري : "هذا ما تحالف عليه عبد المطلب بن هاشم ورجالةُ عمرو بن ربيعة من خزاعة ، ومن معه من اسلم ومالك إبني أفصى بن حارثة . تحالفوا على التناصر والمواساة ما بلّ بحر صوفة،حلفاً جامعاً غير مفرق، الأشياخ على الاشياخ ، والاصاغر على الاصاغر والشاهد على الغائب. وتعاهدوا وتعاقدوا أوكد عهد، وأوثق عقد ، لا ينقض ولا ينكث ما شرقت شمس ثبير،وحن بفلاة بعير، وما قام الأخشبان، وعمر بمكة إنسان، حلف ابد،لطول أمد، يزيده طلوع الشمس شداً وظلام الليل مدًّا . وان عبد المطلب وولده ومن معهم دون سائر بني النضر بن كنانة ، ورجال خزاعة متكافئون ، متضافرون ، متعاونون . فعلى عبد المطلب النصرة لهم ممن تابعه على كل طالب وتر،في بر أو بحر، أوسهل أو وعر. وعلى خزاعة النصرة لعبدالمطلب وولده ومن معهم على جميع العرب، في شرق أو غرب، أو حزن أوسهب. وجعلوا الله على ذلك كفيلا ، وكفى به حميلا". البلاذري، أنساب، ص ٧٢ – ٧٣ .

٢. في كتابها القيم ، جمعت الدكتورة نورة النعيمي العديد من نقوش المسند الخاصة بعهود التحالف في كتابها؛ غير أن هذه العهود لا تتحدث إلا بما هو عام فقط. انظر : النعيم، د . نورة بنت عبد الله : التشريعات، ص ٩٠٦ ـ ٩١٨.

٣. موجز دائرة المعارف الإسلامية ، مادة " المدينة المنورة ".

٤. ابن هشام، الجزء الأول، ص ١٤٤ – ١٤٦. عن الرسول (ص) قوله " لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أُحِبّ ان لي به حمر النعم ولو

أُدعى بـه في الإسلام لأجبت"، ص١٤٥. ومعنى قوله " ما احب ان لي به حمر النعم "، لا احب نقضه وان دفع لي حمر النعم مقابل ذلك.

٥. ابن هشام، الجزء الأول، ص ٣٥٨- ٣٥٩.

٦. أول من قسم مكة رباعاً، عند اغلب أهل الأخبار، كان قصى بن كلاب. غير ان بعض الروايات تشير إلى ان أول من قام بذلك هو ابنه عبد مناف. وثمة روايات أخرى تذهب إلى ان عبد مناف اختط مكة رباعاً بعد ان قطع قصي لقومه في مكة. انظر : الازرقي ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٣ ؛ ابن سعد ، الجزء الاول، القسم الاول، ص ٤٢.

٧. السمهودي، المجلد الأول، ص ٧٦٥.

٨. المرجع السابق، ص ١٦٥، ٧٤٧؛ اليعقوبي، ص ٣١٣.

٩. ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٢٣.

١٠. المرجع السابق، ص ١٧٧ – ١٧٨، الحموي، مادة " يثرب ".بشأن شروط الحلف المذلة التي فرضها اليهود على الأوس والخزرج ، كما يذهب الحموي ، شرطان رئيسيان : الأول، ان تؤدي الأوس والخزرج أتاوة أو خراجاً لملك اليهود . ولذلك قال بعضهم :

نؤدي الخرج بعد خراج كسرى وخرج بني قريظة والنضير .

والشرط الثاني، ان تنصاع الأوس والخزرج للعادة السارية عند اليهود آنذاك بتقديم العروس ليلة دخلتها للفيطون قبل دخول الزوج عليها . انظر ايضاً : ابن رسته، ص ٩٣.

١١. الحموي، مادة " يثرب "؛ ابن حزم، ص ٣٥٦ .

١٢. علي، الجزء الرابع، ص ٣٩ .

١٣. السمهودي، المجلد الأول، ص ١٩١ – ١٩٣، ٢٠٧، ٢١٨ .

١٤. المرجع السابق، ص ٢١٥ .

١٥. النويري، السفر ١٦، ٣١٠ – ٣١٣ ؛ ابن الاثير (غريب الحديث)، مادة " بيع".

١٦. ابن الأثير، النهاية، مادة "بيع".

١٧. الأزرقي، الجزء الأول، ص ١٢١ .

١٨. مالك بن أنس، ص٥٦٤؛ كما جاء في حديثه (ص): " أيها الناس! إنما أنا رحمة مهداة". أنظر: ابن سعد، المجلد الأول، القسم الأول،ص١٢٨.

تمهيد

١. سالم ، ص ٨٢ ؛ القاسمي (نظام الحكم)، الجزء الاول، ص ٣١؛ الترمانيني، الجزء الأول، ص ١٥؛ البوطي، ص ٢٢٦؛ دروزة ، الجزء الرابع، ص ١٤٠.

٢. هيكل، ص ٢٢٤؛ أطلس، الجزء الثاني، ص ٢٨، ٨٥.

٣. ثريا، مجلة " المؤرخ العربي "، ص ٢٨٥.

٤. الزحيلي، ص ٣٥٢.

٥. المرجع السابق، ص ٦٦٢.

٦. المرجع السابق، ص ٦٦٢ – ٦٦٣.

٧. المرجع السابق، ص ٦٨٦؛ القاسمي، ص ٥٠٢.

٨. يستعرض الجميلي آراء المذاهب الاسلامية في تعريفها للمعاهدات على النحو التالي (ص ٣٩ – ٤٥):

عند الحنفية : المعاهدة هي الموادعة وهي الصلح ، أي ترك القتال بين المسلمين والحربيين الكافرين في حالة ضعف المسلمين على الشروط المباحة شرعاً . كما أنها تعني أيضاً المسالمة باعتبارها جهاد معنى لا صورة .

وعند بعضهم ان الموادعة تتضمن ترك القتال عند ضعف المسلمين. أي انها تفترض حصول القتال حتى تعقد الموادعة ، لأن الموادعة من " الوداع " وهو ترك الشيء.

عند الشافعية : المعاهدة هي الموادعة والمسالمة والمصالحة والهدنة ، أي انها مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو بغيره.

عنـد المالكيـة : الهدنـة أو المهادنـة هـي الـصلح والمـسالمة مـع الحـربيين مـدة معينـة بعوض أو بدونه عند ضعف المسلمين.

عنـد الحنابلـة : المعاهـدة هـي المهادنـة والهدنـة والموادعـة والمـسالمة، أي تـرك القتـال مـدة معينـة بعـوض وبغـيره عنـد تـأخير الجهـاد لـضعف. ولا تخـرج عـن هـذه الاجتهادات ما ذهبت إليه الزيدية والامامية ..

وبشأن اصناف المعاهدات، يذهب الزحيلي إلى ما يلي:

- المعاهـدة هـي بـالمعنى الأخـص موادعـة المـسلمين والمـشركين سـنين معلومـة (ص ٣٤٦) .
- المعاهدة الدائمة: هو عقد الذمة (ص ٣٥٦).
- المعاهـدة المؤقتـة: وهـي نوعـان: الاول، وهـو الأمـان؛ اي إذا كـان مـع عـدد محـصور .. الثـاني، وهـو الهدنـة أي الموادعـة والمعاهـدة والمـسالمة والمهادنـة والمـصالحة اذا كـان مع عدد غير محصور إلى غاية محددة .

٩. القاسمي، ص ٤٤٩.

١٠. المرجع السابق، ص ٤٥٠.

١١. المرجع السابق .

١٢. أطلس، ص ٨٢.

١٣. أشار إلـى ذلـك العمـري في : " المـؤتمر العـام الثالـث للـسيرة النبويـة الـشريفة " الجزء السـادس، ص ٣٩٢.

١٤. Watt, p225- 228.

١٥. هيكل، ص ٢٢٧ – ٢٢٨

١٦. الحيدر أبادي، ص ٥٧.

١٧. عاقل، ٤٤٢؛ أطلس، الجزءالثاني، ٢٩؛ حسن، الجزء الأول، ١٠٣.

١٨. هيكل، ص ١٥– ١٦.

١٩. ابـن كـثير الدمـشقي، الجـزء الثالـث، ص ٢٢٤. وانظـر ايـضاً: ابـن عبـد الهـادي، الجزء الاول، ص ١٩٨.

٢٠. ابو عبيد، ص ١٨٤.

٢١. الطبري (تاريخ) المجلد الثاني، ص ٤٧٩.

٢٢. ابن الاثير (الكامل)، الجزء الثاني، ص ١٣٧.

٢٣. ابن سعد، الجزء الاول، القسم الثاني، ص ١ — ٣ .

٢٤. ابن هشام، المجلد الثاني، ص ٤٢٧ .

٢٥. النويري، السفر ١٦، ص ٣٤٨.

٢٦. انظـر مـثلاً: ابـن هـشام الجـزء الثـاني، ص١٢٣، ابـن خلـدون، الجـزء الثـاني، ص ٤٢٣.

٢٧. الصالحي الشامي، الجزء الثالث ص ٥٣٣ — ٥٣٤.

٢٨. ابـن هـشام، الجـزء الثـاني، ص ٤٢٧، ابـن كـثير، الجـزء الثالـث، ص ٢٢٤؛ النـويري، السفر ١٦، ص ٣٤٨.

٢٩. هيكل، ص ٢٢٨؛ أطلس، الجزء الثاني، ص ٨٢؛ عاقل،ص ٤٣٩ـ٤٤٠.

٣٠. ابو داود، الجزء الثالث، ص ١٥٤.

٣١. العلي، ص ١٠٦.

٣٢. مـن العـرب: العمـري، في: المـؤتمر الثالـث ، الجـزء الثالـث ، ص ٣٩٣-٣٩٤. ومـن الاجانب، انظر مثلاً : Watt, p226.

٣٣. انظـــر: ابـــو داوود، الجـــزء الثـــامن، ص ٢٢٨؛ أطلـــس الجـــزء الثـــاني، ص ٢٨؛ الطيباوي، ١٤؛ السبحاني، ص ٤. درمنغم، ص ١٧٦.

٣٤. ابن كثير، الجزء الثالث، ص ٢٢٤.

٣٥. المرجـع الـسابق. بـشأن "الألفـة"، يتطـرق العديـد مـن المـؤرخين والمفـسرين لهـذا الموضـوع، وبالـذات مـن حيـث اطـراف الألفـة . فـاذا غضـضنا النظـر عـن مفـاهيم "الإيلاف" و"المؤلفـة قلـوبهم" لأنـه يخـص قريـشاً وحـدها، فـان لمفهـوم "الالفـة"

معنيين من حيث اطرافها. الأول، ويعتمده بعضهم الذي يذهب إلى ان المقصود هو توحيد الاوس والخزرج والتأليف بين قلوبهم بعد الحروب والنزاعات التي كانت مستشرية بين القبيلتين. فقد ألف الرسول (ص) بالايمان قلوبهم حتى قاتل الرجل اباه واخاه بسبب الدين. انظر الطبري (تفسير)، الجزء ١٣، ص ٤٥ – ٤٦ ؛ القرطبي، الجزء ٨، ص ٤٢. المعنى الآخر، ويذهب اصحابه إلى ان المقصود من "الالفة" هو التأليف بين قلوب المهاجرين والانصار. انظر المرجعين السابقين. الجزء ٦، ص٦ ٥؛ الجزء ٨، ص ٢٤ على التولي.

٣٦. الترمانيني، مرجع سابق، الجزء الاول، ص ١٥.

٣٧. الفتلاوي، ص ٢٥٣. كذلك يذهب العمري . انظر : المؤتمر العالمي الثالث، الجزء السادس، ص ٣٩٣ – ٣٩٤.

٣٨. ابو عبيد، مرجع سابق، ص ١٨٤ – ١٨٦.

٣٩. ابن زنجويه، الجزء الثاني، ص ٤٦٧.

٤٠. ما يذهب إليه المستشرق غيوم Guillaume من ان الكتاب هو " سيرة ابن اسحاق " لا يعدو ان يكون تجميعاً للمقتطفات المسنودة لابن اسحاق، وليس ترجمة للنص الاصلي للسيرة لأنه لم يعثر عليها إلى يومنا هذا سوى ما نسب إليه في سيرة ابن هشام والنويري وغيرهما، كما أسلفنا. انظر:

Guillaume , p 231.

٤١. صفوت، الجزء الاول، ص ٣١ – ٣٥.

بعض قضايا الشكل

١. انظر مثلاً : الطبري (تفسير)، الجزء ١١، ص ٣٤٧.

٢. الرازي، (تاريخ مدينة صنعاء)، ص ٢٤. وفي ترجمة لكتاب "اليمن قبل الاسلام" أورد محمد الشعيبي البسملة المتفق عليها بين الطرفين على النحو التالي: "باسمك يا الله، رب الرحمة والصراط المستقيم". ص ٣٣٥.

٣. القلقشندي، الجزء السادس، ص ٢١٥.

٤. ابن هشام، الجزء الثاني، ص ١١٩؛ ابو عبيد، ص ١٩٣.

٥. هيكل، ص ٢٢٥.

٦. القاسمي، ٣٢. كذلك يفرد حميد الله سطراً للبسملة. الحيدرأبادي، ص ٥٩.

٧. ابن سعد، الجزء السادس (طبقة بيروت)، ص ٢٦٣؛ ابن حنبل، المجلد الخامس، ص ٢٢٤؛ الحلبي الشافعي، الجزء الثالث، ص ٢٣. كما ان بعضهم يورد أنها نزلت مرتين، مرة بمكة ومرة بالمدينة : الشوكاني، المجلد الأول، ص ١٥.

٨. ابن سعد، الجزء الاول (طبعة بيروت)، ص ٢٨٤.

٩. المرجع السابق، ص ٢٨٠. وثمة كتب عديدة منه (ص) إلى بعض الزعامات القبلية لم تُذكر فيها أية بسملة. انظر مثلاً الصفحات : ٢٧٥ ، ٢٧٧ ، ٢٨٣ .

١٠. بصدد كاتب الصحيفة يذكر بعضهم ان علي بن ابي طالب كان هو المكلف بكتابة عهوده (ص)، كما هو عند ابن الأثير . انظر : ابن الاثير (الأُسد) ، الجزء الاول، ص ٧١. ويذكر بعضهم ان ابا بكر ومولاه ابا فهيره كانا يكتبان عهوده ايضاً . انظر : العيني، الجزء الثاني، ص ٥٤. أما الدكتور شاكر مصطفى فيصنف كتاب الرسول (ص) على النحو التالي:

- خالد بن سعيد بن العاص: يكتب في سائر ما يعرف من أمور.
- المغيرة بن شعبة الثقفي والحصين بن نمير: يكتبان فيما يعرض من حوائجه.
- عبدالله بن الأرقم الزهري والعلاء بن عقبة: يكتبان بين الناس في المداينات وسائر العقود والمعاملات.
- الزبير بن العوام وجهم بن الصلت: يكتبان في أموال الصدقات.
- حذيفة بن اليمان: يكتب خرص الحجاز من النخل.
- معيقب بن أبي فاطمة الدوسي ودوس بن عدنان بن عبدالله الزهري: يكتبان مغانم الرسول.

-زيد بن ثابت الأنصاري الخزرجي: يكتب إلى الملوك، ويجيب بحضرة النبي، ويترجم له بالفارسية والرومية والقبطية والحبشية.

-حنظلة بن الربيع الأسيدي التميمي: يكتب بين يدي الرسول إذا غاب من سبق ذكره، فكان ينوب عنهم في سائر ما ينفرد به كل واحد منهم. كان يدعى حنظلة الكاتب.

وكتب للرسول أيضاً

- عبدالله بن أبي سرح.
- شرحبيل بن حسنة.
- أبان بن سعيد بن العاص والعلاء بن الحضرمي.
- معاوية بن أبي سفيان (كتب للرسول قبل وفاته بأشهر في حوائجه).

هذا، إلى كتاب آخرين كتبوا الكتابين والثلاثة ولا يعدون كتاباً؛ منهم:

- علي ابن أبي طالب وعثمان بن عفان: كانا يكتبان الوحي.
- أبي ابن كعب بن قيس الأنصاري وزيد بن ثابت: يكتبان الوحي عند غياب السابقين.
- عبد مناف أرقم بن أبي الأرقم
- أبو عبدالرحمن ثابت بن قيس بن شما س الأنصاري الخزرجي.

١١. هيكل، ص ٢٢٧.

١٢. القاسمي، الجزء الاول، ص ٣٢.

١٣. ابن سعد، الجزء الاول، القسم الثاني، ص ٢.

١٤. ابو عبيد، ص ١٨٤.

١٥. انظر مثلاً: السمهودي، الجزء الاول، ص ٢٥٣.

١٦. ابن الاثير (النهاية)، الجزء الاول، ص ٦٨؛ ابو عبيد، ص ١٨٤.

١٧. ابـن منظـور، مـادة "هـود". وفي "الـروض الانـف"، عنـد تعرضـه لإسـلام عبـد الله بـن سـلام، يقـول الـسهيلي: "وذكـر حـديث مخيريـق، وقـال فيـه : " مخيريـق خـير يهـود، ومخيريـق مـسلم ، ولا يجـوز ان يقـال في مـسلم هـو خـير الـنصارى ، ولا خـير اليهـود ، لأن افعـل مـن كـذا إذا اضـيف فهـو بعـض مـا اضـيف إليـه . فـان قيـل : وكيف جاز هـذا ؟ قلنـا :لأنـه قـال خـير يهـود ، ولم يقـل خـير اليهـود ، ويهـود إسـم علم كثمـود، يقـال انهـم نـسبوا إلى يهـوذ بـن يعقـوب ثـم عربـت الـذال دالاً. فـاذا قلـت اليهـود بـالالف والـلام ، احتمـل وجهـين : النـسب والـدين الـذي هـو اليهوديـة .. وفي القـرآن لفـظ ثالـث لا يتـصور فيـه إلا معنـى واحـد وهـو الـدين دون النـسب . وهـو قولـه سـبحانه وتعـالى " وقـالوا: كونـوا هـوداً أو نـصارى " بحـذف اليـاء، ولم يقـل: كونـوا يهـوداً لأنـه اراد التهـود وهـــو التـديين بـدينهم، ولـو قـال: كونـوا يهـوداً بالتـدين، لجـاز ايـضاً علـى احـد الـوجهين المتقـدمين، ولـو قيـل لقـوم مـن العـرب: كونـوا يهـود بغـير تنـوين، لكـان محـالاً، لأن تبـديل النـسب حقيقة محال." الجزء الثاني، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

١٨. يـذكر الـسمهودي حـوالي عـشرين جماعـة باسـم " بنـو القـصيص "، "بنـو ناعضة"، "بنـو معاويـة "، "بنـو ثعلبـة " وغيرهـم ؛ وجماعـات أخـرى باسـم "اهـل راتج "، "اهل زهرة " إلخ .. السمهودي الجزء الاول، ص ١٦٣ – ١٦٥.

١٩. انظر ابن هشام، الجزء الثاني، ص٤٢٧؛ البلذري (أنساب)، ص٣٠٩.

٢٠. انظـر مـثلاً : الطـبري (تفـسير)، الجـزء الرابـع، ص ٦١٥، ٦٢٨؛ ابـن هـشام ، الجـزء الثاني، ص ٤٢٨ – ٤٢٩

٢١. الطبري، المرجع السابق.

٢٢. انظـــر: الـــبلاذري، الجـــزء الاول، ص ٢٤٨؛ ابـــن هـــشام، الجـــزء الثـــاني، ص ١٣٦.

٢٣. السهيلي، الجزء الثاني، ص ٢٩١.

٢٥. النويري، السفر ١٦، ٣٤٩.

٢٦. " المولى الكفء " في علاقة التحالف، أو الولاء عموماً، هو ذاك الطرف الذي له ما للطرف الآخر (أو الأطراف الاخرى) وعليه ما عليه (أو ما عليهم) دون انتقاص من حقوقه وشخصيته. اما "المولى الأعلى " و" المولى الاسفل " فهو التعبير عن علاقة التحالف أو الولاء غير المتكافئة.فيظهرالقوي العزيز في مكانة " المولى الأعلى "، وبالتالي له من الحقوق أكثر من غيره، بل وبامكانه إملاء بعض الشروط على الآخر ، أي على " المولى الاسفل " وإجباره على تقديم بعض الفروض .. انظر: القرطبي ، الجزء الخامس، ص ١٦٦.

٢٧. السمهودي، الجزء الثاني، ص٧٤٨؛ عثمان ص ٥٧.

٢٨. الطبري (تاريخ)، الجزء الثاني، ص ٢٣٧.

٢٩. الواقدي، الجزء الثاني، ص ٤٥٤.

٣٠. الواقدي، الجزء الاول، ص ١٧٦.

٣١. المرجع السابق، ص ١٩٢.

٣٢. ابن سعد، الجزء الثاني (طبعة بيروت)، ص ٣١.

٣٣. انظر : ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٤٢٧، الجزء الثالث، ص ٢٣٥ – ٢٣٦. من جهته، يشير البلاذري في "فتوح البلدان " ان الرسول (ص) تعاهد مع حيي بن أخطب. ويذكر صاحب " السيرة الحلبية " ان الرسول عاهد كعب بن الاشرف، كما عاهد ايضاً القبائل الثلاث. والواقدي يذكر انه عند ما خرج الرسول لغزوة خيبر "شق ذلك على يهود الذين هم موادعون لرسول الله ". وهؤلاء " يهود " هم غير القبائل الثلاث الرئيسية المعروفة التي لم تكن آنذاك في المدينة بعد أن اجلى الرسول بعضهم وقتل بعضاً ثانياً، واسلم بعضهم الثالث. أما بشأن ما يقال عن احتفاظ علي بن ابي طالب رضي الله عنه بكتاب ما عند ما كان يسأل عما اذا ترك الرسول لأهل البيت شيئاً، فان صاحب " السيرة الحلبية " يذهب إلى انها هي صحيفة المدينة . اما ابن ماجه فيشير إلى ان ما كان يحتفظ به علي بن ابي طالب هو كتاب الديات وان لا

يقتل مسلم بكافر . اما العمري فيذهب إلى ان الصحيفة التي كانت "معلقة في جفن سيف رسول الله (ص) ذي الفقار الذي غنمه ببدر والذي صار للإمام علي بن ابي طالب ومعه الصحيفة فكان يحدث بها"، فليست كل الصحيفة كما هي عند ابن هشام والنويري وابي عبيد وغيرهم، بل هي جزء منها وهي" الوثيقة التي تحدد علاقات المهاجرين والانصار ببعض " . انظر على التوالي: البلاذري، (فتوح) الجزء الاول، ص ٢٣؛ الحلبي الشافعي، الجزء الثاني، ص ١٤,١٩، ٢٦؛ الواقدي، الجزء الثاني، ص ٦٣٤؛ المؤتمر الثالث، الجزء الثالث، الجزء السادس، ص ٣٩٣- ٣٩٤.

٣٤. يذهب بعضهم إلى ان الرسول (ص) اجتمع بابن سلام بمكة قبل ان يهاجر الرسول إلى يثرب. فقال النبي (ص): انت ابن سلام عالم أهل يثرب ؟ قال: نعم. فقال له النبي (ص): بالذي انزل التوراة على موسى، هل تجد صفتي في كتاب الله، يعني التوراة ؟ قال : انسب ربك يا محمد. فارتجّ النبي، أي توقف، ولم يدر ما يقول. فقال له جبريل: قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤاً احد. فقال ابن سلام: أشهد انك رسول الله وان الله مظهرك ومظهر دينك على الاديان، واني لاجد صفتك في كتاب الله. انظر: الشافعي الحلبي، الجزء الثاني، ص ١١٩.

٣٥. اطلس، الجزء الثاني، ص ٢٨.

٣٦ . ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٥١ وما بعدها ؛ ابن سعد، الجزء الثالث، باب " طبقات البدريين من الانصار ".

٣٧. ابن سعد، الجزء الثالث ص ١١٨.

٣٨. ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٤٦ ؛ ابن سعد (بيروت)، الجزء الرابع، ص ٣٨٤.

٣٩. ابن حزم، ص ٣٤٥.

٤٠. الطبري (تاريخ)، الجزء الثاني، ص ٢٣٦.

٤١. ابن سعد، الجزء الرابع، القسم الثاني، ص ٩٥.

٤٢. ابن حزم، ص ٣٤٥.

٤٣. ابن الاثير (الأسد)، الجزء الرابع، ص ٤٣٠.

قراءة مضمون الصحيفة

المقدمة

١. أبو عبيد، ص ١٩٣.

٢. ابن زنجويه ، الجزء الثاني، ص ٤٦٦.

٣. جرت العادة عند الرسول (ص) ان يبدأ معاهداته ورسائله بـ : "هذا كتاب من محمد رسول الله ... " أو " هذا من محمد النبي ..." ، أو "هذا ما كتب محمد النبي رسول الله . ." . وبالطبع ثمة من العهود التي لا تبدأ أو لا تذكر فيها لفظة " كتاب ". ففي صلح الحديبية نقرأ : "هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو ..." ؛ أو "هذه أمنه من الله ومحمد النبي رسول الله.." أنظر مثلاً: ابن سعد (بيروت)، المجلد الأول، ص ٢٥٨ ـ٢٩٠ .

٤. الزبيدي ، مادة " كتب ".

٥. العلي ، ص ١٠٦.

٦. انظر مثلاً : البلاذري (انساب) الجزء الأول، ص ٧١ـ٧٢. ؛ صفوت. ص ٢٥.

٧. الرازي (تاريخ صنعاء)، ص ٩٥.

٨. الطبري (تفسير)، الجزء ١١، ص ٤٣٧ وما بعدها ؛ ابن هشام، الجزء الثالث ص ٣٦٤.

٩. العلي، ص ١٠٦.

١٠. بشأن الزمن الذي فرض فيه الجهاد بمعنى القتال فقد اخلف المهتمون المعنيون الذين تعرضوا لمسألة الجهاد . فهذا فريق منهم يذهب إلى ان الجهاد فرض على المسلمين قبل الهجرة . من هؤلاء ابن هشام ، الجزء ٢، ص٧٥ – ٧٦؛ العيني ، الجزء ١٤، ص ٧٨؛ ابن كثير، الجزء الثالث، ص٢٢٤؛ النسائي، الجزء

الثاني، ص٥٢. ومن المعاصرين يشاركهم الرأي بعضهم، مثل: الطيباوي، ص١٠. وفريق آخر يذهب إلى ان الجهاد فرض على المسلمين بعد الهجرة، كما يفهم من الطبري عند تعرضه لتفسير الآية " أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير " (الآية ٣٩ ، سورة الحج). انظر الطبري (تفسير)، المجلد ٩، ص ١٦٠ – ١٦١. ويلخص الشوكاني آراء المفسرين لهذه الآية: " قال المفسرون: كان مشركو قريش يؤذون اصحاب الرسول (ص) بألسنتهم وأيديهم، فيشكون ذلك إلى رسول الله (ص) فيقول لهم: " اصبروا فاني لم أؤمر بالقتال حتى هاجر "، فأنزل الله سبحانه هذه الآية بالمدينة، وهي أول آية نزلت في القتال". الشوكاني، مرجع سابق، الجزء ٤، ص ٤٥٦. ومن المعاصرين يذهب مع هذا الرأي بعضهم مثل محمد حسين هيكل (هيكل، ص ٢٠٦)؛ سيد عبد العزيز سالم (سالم، ص ٦٣). غير ان بعض المعاصرين يذهب إلى ان الجهاد نزل الأمر به في السنة الثانية من الهجرة كما عند نبيه عاقل (العاقل، ص ٤٥٠).

والجدير بالملاحظة انه إذا كان الأمر بالقتال يتحدد على ضوء مضمون بيعة العقبة الاخرى (بيعة الحرب كما يسميها البعض) فهذا معيار زمني واضح. وعليه، فمن قال ان الجهاد أو القتال نزل الامر به في بيعة العقبة المذكورة، فقد قال، بداهة، انه قبل الهجرة ؛ ومن لم ير في البيعة المذكورة دعوة للقتال، فقد قال انه بعد الهجرة. اما إذا كان تحديد زمن الامر بالقتال يتم على ضوء وقت نزول الآية " أذن للذين يقاتلون ... " فعندها يصبح من العسير تحديد ذلك، لأن المفسرين مختلفون في زمن نزول هذه الآية. ففئة منهم تذهب إلى ان سورة الحج، والتي تتضمن هذه الآية، اغلب آياتها مكية. والفئة الثانية تقول ان اغلب آياتها مدنية. والفئة الثالثة تقول بأنها مختلفة دون تحديد لنزول اغلب اياتها . انظر: الشوكاني، الجزء ٣، ص ٤٣٤.

١١. ابن سعد ، الجزء الثاني، القسم الاول، ص ٨.

١٢. انظر مثلاً : ابن سعد، الجزء الثاني، القسم الاول، ص ٢؛ الواقدي، الجزء الاول، ص ١١؛ الطبري (تفسير) الجزء السادس، ص ١٨٤.

١٣. بشأن اشتراك الانصار من عدمه في الغزوات والسرايا التي كان يقوم بها المهاجرون حتى " بدر " يصيغ محمد حسين هيكل رأيه على النحو التالي:

- كانت السرايا قليلة العدد قياساً إلى القوة الحامية لقوافل قريش . . وكان الهدف تهديد القوافل دون قتال، سوى السهم الذي رمى به سعد ابن ابي وقاص.
- كانت القوة الحامية للقوافل تربطها علاقة نسب بالمهاجرين . . فكان الاشتباك المسلح بين الطرفين يعني إثارة حرب اهلية بينهما الامر الذي تجنبه الطرفان طيلة ثلاثة عشر عاماً؛ اضافة إلى ان بيعة العقبة كانت بيعة دفاعية . . والراجح ان تلك السرايا قصد بها إفهام قريش بان مصلحتهم تقتضيهم التفاهم مع المسلمين من اهلهم الذين اضطروا إلى الجلاء من مكة، بهدف انتزاع حرية الدعوة إلى الدين مقابل سلامة تجارة قوافل قريش المكية.
- في غزوة "بواط " و" العشيرة " كان مع المهاجرين عدد غير قليل من الانصار مما يفسر ان الغرض من الغزوات كان عقد الاحلاف (الموادعات) مع القبائل المحيطة بالمدينة والمقيمة على طريق القوافل، لعل قريش تفكر جدياً بشأن التفاهم مع المسلمين. وهذه الموادعات ليست بمثابة إعلان حرب بين الانصار وقريشاً. فالقول ان محمداً في "بواط" و"الابواء" و"العشيرة" كان غازياً فيه تجوز كبير.
- رأي المستشرقين ان الأنصار كانوا يخرجون مع محمد لنهب القوافل أمر لا يتفق وطبيعة اهل المدن مثل مكة ويثرب. هيكل، ص ٢٢٤، ٢٤٦.

١٤. انظر : ابو عبيد، ص ٢٥١ ، حيث يقول : " حدثنا.. عن عبد الرحمن بن مهدي، عن سفيان عن يزيد بن جابر عن الزهيري قال: " كان اليهود يغزون مع رسول الله (ص) فيسهم لهم "؛ وانظر ايضاً : ابن القيم الجوزي، الجزء الثاني، ص ١١١.

١٥. Watt ,p12

١٦. انظر: النسائي، الجزء الثاني، ص ٥٢؛ ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٥٦؛ ابن كثير، الجزء الثالث، ص ٢٢٤؛ ابن سعد ، الجزء الاول (بيروت)، ص ٢٢٣؛ البوطي، ص ١٦٥.

١٧. القاسمي، الجزء الأول، ص ٣٧.

١٨. الموطأ، حدود ـ٢٢؛ ابن حنبل، الجزء الأول،ص١٩١.

الفقرة الأولى

١. الزبيدي، مادة "أمم". ويذكر علماء اللغة العربية ان للفظة "أمة" خمسة عشر معنى، "وقد رأيت من بلّغها إلى اربعين، منها: الجماعة، الرجل الواحد، الداعي إلى الحق، . . ." ابن العربي، الجزء الأول، ص ٢٩٢.

٢. دائرة المعارف الإسلامية، مادة "أمة". ويعلق احمد محمد شاكر على ما جاء به المستشرق "باريه" بشأن أصل كلمة " أمة " ومعناها، فيذهب إلى ان اللفظتين العربية والعبرية متشابهتان وانه من المرجح ان تكون العربية قد سبقت اختها العبرية. اما بشأن تعدد معاني كلمة " أمة " فيرد بان " اصل معنى الكلمة محدود، واختلاف المراد بها في الآيات مرجعه إلى القرائن الدالة على المعنى الأصلي للكلمة. وهناك مثال لذلك قول الامام الراغب الأصفهاني في " المرادفات " ص ٢١: " الأمة : كل جماعة يجمعهم امر ما : اما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد.

٣. حسن، الجزء الأول، ص ١٠١.

٤. عاقل، ص ٤٤٨.

٥. القاسمي، الجزء الاول، ص ٣٧.

٦. سالم، ص ٨٢. وأيضاً: العلي، ٤٠٤. ويذهب الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى ان الأمة المقصودة في الصحيفة هي " الأمة الإسلامية ". ثم يقول ايضاً في

مكان آخر ان الأمة، سياسياً، هي أمة واحدة، ودينياً هي أمتان. شمس الدين، ص ٥٣١ و٥٣٦ - ٥٣٧، على التوالي. كذلك يذهب الفتلاوي إلى ان النبي (ص) حول المدينة " إلى مجتمع موحد.. يمكن ان نطلق عليه.. التجمع العربي في المدينة. أما اليهود، فعلى الرغم من وجود موادعة معهم إلا أنهم ليسوا في نطاق التجمع العربي الموحد في المدينة.. ووضعهم داخل المدينة يعدّ وضعاً شاذاً، فهم ليسوا من السكان الأصليين وعليهم القبول بما يقرره أهل المدينة من احكام. " الفتلاوي، ص ٢٣٥.

وهنا لا نريد الرد على كل ما جاء أعلاه.. مثل "الوضع الشاذ"، وأن اليهود " ليسوا من السكان الأصليين"، إلخ.. والغرض المحدد هنا هو أن نبين ان فريقاً من المهتمين بالموضوع قيد الدرس يذهب إلى إخراج اليهود من مفهوك الأمة الواحدة " المشار إليه في البند (١).

٧. العلي، الفصل السادس (ص ١١٣- ١٤٠)؛ السمهودي، الجزء الاول، ص ٢٣٥.

٨. السيد، ص ٤٣ – ٥٣.

٩. "وات"، (الفكر السياسي)، ص ١٨ – ٢٥. في هذه الصفحات يذهب "وات" إلى انه يتطرق لمفهوم " الامة " في الفكر الإسلامي. والآية التي يقصدها "وات " هي " قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والانس في النار كلما دخلت أمة لعنت اختها .. " (الاعراف ٣٨).

١٠. من هؤلاء: الشيخ جعفر السبحاني الذي يذهب إلى ان الصحيفة هي " عقد وثيقة تعايش بين المسلمين وغيرهم وقعها النبي الاكرم (ص) والمسلمون وأهل المدينة من اليهود **وغيرهم** . . – التشديد من عندنا- وهي تعتبر قانوناً اساسياً للدولة الإسلامية ". السبحاني، ص ٤. وانظر ايضاً: العلي، ص ١٠٤.

١١. ابو عبيد، ص ١٨٤.

١٢. الزبيدي، مادة " ربع ".

١٣. المرجع السابق.

١٤. انظر السمهودي، الجزء الاول، ص ٢٣٠.

١٥.ابن هشام، الجزء الاول، ص ٢٣٠.

١٦. السمهودي، الجزء الثاني، ص ٥٨ ؛ العلي، ص ٣٤ – ٣٥.

١٧. Watt ، p ٢٢٦ ـ ٢٣٤.

١٨. الزبيدي، مادة "عقل".

١٩. اختلف المهتمون من اخباريين ومحدثيين ومفسريين بصدد التباين في مكانة كل من بني النضير وبني قريظة إزاء بعضهم البعض. وعموماً نراهم ينقسمون إلى فريقين: الاول، ويذهب إلى ان دية النضيري مئة وسق تمر ، ودية القرظي خمسين وسقاً. انظر: ابن حنبل، الجزء الاول، ص ٢٤٦. والوسق كيل معلوم، فقيل هو حمل بعير، وهو ستون صاعاً بصاع النبي (ص)، وهو خمسة أرطال وثلث. أو هو حمل بغل أو حمار. انظر: ابن منظور، مادة "وسق ". الفريق الثاني، ويرى انه " كانت قريظة والنضير في الجاهلية إذا قتل الرجل من بني النضير، قتلته قريظة، قتلوا به منهم . واذا قتل رجل من بني قريظة، قتلته النضير، أعطوا ستين وسقاً من تمر". الطبري " (تفسير)، الجزء الرابع ص٥٩٨. وانظر ايضاً: ابن هشام، الجزء الثاني، ص ١٩٦؛ شمس الحق العظيم الابادي، الجزء الرابع، ص ١٦٨.

٢٠. الطبري (تفسير)، الجزء الرابع، ص٥٩٨؛ ابن هشام، الجزء الثاني، ص١٩٦؛أبو داوود،الجزء الرابع، ص١٦٨.

٢١. ابن منظور، مادة "عقل ".

٢٢. ابن منظور، مادة " عنى".

٢٣. الطبري (تفسير)، الجزء الاول، ص ٤٣٦ – ٤٤٤.

٢٤. انظر: السمهودي، الجزء الاول، ١٩٢، ٢٠٧؛ العلي، ٤١ – ٤٢. لعل اكثر ما يبين هذه الظاهرة ما يسمى بـ " الدخل ". وعند ابن حزم ما يكفي من الإشارات لهذه العلاقة التي يفهم منها انضمام قبيلة أو جماعة قبلية إلى أخرى .. ولو أننا

لا نستطيع الجزم بشأن الحقوق والواجبات المترتبة على هذه العلاقة. وبشأن موضوعنا انظر: السمهودي، الصفحات ٣١٣، ٣٣٢، ٣٤٠.

٢٥. ابن حبيب ، ص ١٧٨، ١٧٩.

٢٦. انظر مثلاً: ابن سعد، الجزء الثامن (بيروت)، ص ١٣٠؛ ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٣٦؛ ابن الكلبي، ص ١٦، ١٧.

٢٧. الزبيدي، " مادة " عرف"؛ الشوكاني، الجزء الاول، ص ١٤٥، ٣٧٤، ٥١٥؛ الجزء الثاني، ص ٤٠٨.

٢٨. شحرور، ص ٥٣٠.

٢٩. الزبيدي، مادة " قسط ".

٣٠. Watt , p ٢٢٦ – ٢٢٨

٣١. ما كان من بيعة العقبة الاخرى، تذكر الروايات عدة صيغ .. يمكن العودة ، للاستزادة، إلى ابن هشام، الجزء الاول، ص ٢٣٠، ٢٣٨؛ البلاذري (أنساب) الجزء الاول، ص ٢٣٥؛ ابن كثير، الجزء الثالث، ص ١٥٩؛ ابن ماجه، الجزء الثاني، ص ٩٥٧؛ ابن حنبل، الجزء الاول، ص ٦٢ وما بعدها. ولعله ليس نافلاً الإشارة إلى ملجاء من غريب النص لدى احمد بن حنبل (المرجع السابق)، في القول أنه جرى فرض الزكاة في بيعة العقبة. ذلك أن المعروف بان الزكاة فرضت بعد الصوم، والذي فرض بدوره بعد الهجرة بحوالي سنتين. وحتى من يقول بانها فرضت قبل الصوم لا يذهب إلى انها فرضت قبل الهجرة أو في بيعة العقبة . انظر: الخطيب، الجزء الرابع، ص ٢٠٨.

٣٢. ابن هشام، الجزء الثاني، ص٥٣، ٢٣٠ ، ٢٣٨؛ الجزء الثالث، ٦٤.

الفقرة الثانية

١. الزبيدي ، مادة " فرح ".

٢. ابو عبيد، ص ١٨٥ .

٣. الزبيدي، مادة " فدح ".

٤. المرجع السابق، مادة " فرج ".

٥. المرجع السابق. ٦. أنظر:

٦. إبن حجر العسقلاني(الإصابة)،الجزء الثاني، ص٣٣٥؛ الزبيدي، مادة"شنق".

٧. الزبيدي، مادة "دسع".

٨. الزبيدي، مادة "دسس".

٩. الزبيدي، مادة " بغى " الطبري (تفسير)، الجزء الاول، ص ٤٥٩؛ الجزء الثاني، ص ٩٢.

١٠. الزبيدي، مادة "ظلم ".

١١. الزبيدي، مادة " اثم "؛ الطبري (تفسير)، الجزء الثاني، ص ٩٣ ؛ الشوكاني، الجزء الثاني، ص ٥٥.

١٢. ابن منظور، مادة "فسد"؛ الشوكاني، الجزء الثاني، ص ٣٣.

١٣. الزبيدي، مادة "عدا " ؛ الطبري (تفسير)، الجزء الثاني، ص ١١٦، ٤٤٢.

١٤. ابن الاثير (النهاية)، مادة " دسع ".

١٥. الزبيدي، مادة " نصر ".

١٦. الجصاص، الجزء الاول، ص ١٧٥.

١٧. الطبري (تفسير)، الجزء الثاني، ص ١٠٧ – ١١١.

١٨. يذهب بعضهم إلى ان هذه الآية نزلت في قوم " كانوا اذا قتل الرجل منهم عبد قوم آخرين لم يرضوا من قتيلهم بدم قاتله، من اجل انه عبد حتى يقتلوا به سيده . واذا قتلت المرأة من غيرهم رجلاً، لم يرضوا من دم صاحبهم بالمرأة القاتلة حتى يقتلوا رجلاً من رهط المرأة وعشيرتها ". انظر: الطبري (تقسير)، الجزء الثاني، ص ١٠٨؛ الشوكاني، الجزء الاول، ص ١٧٦.

١٩. عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قوله " أيما حر قتل عبداً فهو قود به، فان شاء موالي العبد ان يقتلوا الحر قتلوه وقاصوهم بثمن العبد من دية الحر،

وأدوا إلى أولياء الحر بقية ديته. وإن عبد قتل حراًفهو به قود، فإن شاء أولياء الحرقتلوا العبد وقاصوهم بثمن العبد وأخذوا بقية دية الحر، وإن شاؤوا أخذوا الدية كلها واستحيوا العبد. وأي حر قتل امرأةفهو بها قود، فإن شاء أولياء المرأة قتلوه، وأدوانصف الدية إلى أولياء الحر. وإن امرأة قتلت حراًفهي به قود، فإن شاء أولياء الحر قتلوها وأخذوا نصف الدية، وإن شاؤوا أخذوا الدية كلها واستحيوا المرأة. الطبري (تفسير)، المجلد الثاني، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

٢٠. الطبري (تفسير)، الجزء الثاني، ص ١١٠.

٢١. الشوكاني، الجزء الاول، ص ١٧٥؛ وانظر ايضاً الجصاص، الجزء الاول، ص ١٧٩؛ الرازي، الجزء الخامس، ص ٤٦.

٢٢. الزحيلي، الجزء السادس، ص ٢٦٦.

٢٣. ابن منظور، مادة " كفر "؛ القرطبي، الجزء الثاني، ص ١٣٩٧ – ١٣٩٨.

٢٤. ابن منظور، مادة " شرك ".

٢٥. ابن سعد، الجزء الثاني، (بيروت)، ص ٨. وفي " الروض الانف" جاء العقد على النحو التالي: " بسم الله الرحمن الرحيم " هذا كتاب من محمد رسول الله لبني ضمرة بأنهم آمنون على انفسهم، وان لهم النصر على من رامهم، ألا يحاربوا في دين الله ما بلّ بحر صوفة، وان النبي اذا دعاهم لنصره اجابوه. عليهم بذلك ذمة الله ورسوله ". السهيلي، الجزء الثاني، ص ٢٨ ؛ وانظر ايضاً : ابن هشام ، الجزء الثاني، ص ٢٣٦.

٢٦. ابن سعد، الجزء الاول، القسم الثاني، ص ١٧٣.

٢٧. ابن ماجه، الجزء الثاني، ص ٨٨٧.

٢٨. ابن منظور، مادة "ولى ".

٢٩. الزحيلي (الفقه)، الجزء السابع، ص ١٨٦.

٣٠. " القُعْدُد " و"القعدود" (بنفس التشكيل) و"القُعْدَد": لفظة من الأضداد. فهي القريب من الآباء والأجداد، كما أنها أيضاً تعني البعيد منهم.

٣١. الزبيدي، مادة "عصب".

٣٢. شلبي، ص ٦٦.

٣٣. القرطبي، الجزء الثاني، ص ١٧٣٥– ١٧٣٦. كما يشير الدكتور شلبي، استناداً إلى بعض المراجع، إلى أن " ولاء الموالاة عند الحنفية له صورتان. لأنه اما أن يكون من جانب واحد أو من جانبين.فالأُلى: أن يقول شخص مجهول النسب لآخر:أنت مولاي ترثني إذا مت وتعقل عني إذا جنيت. فيقول الآخر: قبلت. فيصح هذا العقد؛ ويسمى الأول الموالي (بكسر اللام) وهو الأدنى، والثاني يسمى الموالى (بفتح اللام) وهو الأعلى والمولى .. والصورة الثانية، أن يكون كل منهما مجهول النسب ويقول كل للآخرهذه المقالة السابقة .. ولكن ارثه (الميت) مشروط بعدم وجود وارث .. ". شلبي، ص٦٦.

٣٤. انظر ابن الاثير (النهاية)، مادة "ولى"؛ ابن حنبل، الجزء الرابع ، ص ١٠٢ – ١٠٣.

٣٥. شمس الحق العظيم أبادي(عون المعبود)، الجزء الثامن، ص ١٣٠؛ ابن الأثير (النهاية)، الجزء الخامس، ص٢٢٩.

٣٦. الطبري (تفسير)، الجزء السادس ، ص ٢٩٤.

٣٧. الطبري (تفسير)، الجزء السادس ، ص ٢٩٨.

٣٨. انظر: الطبري، الجزء السادس، ص ٢٩٨؛ القرطبي، الجزء الثاني، ص ١٧٣٥؛ الرازي، الجزء العاشر، ص ٨٣.

٣٩. السرخسي، الجزء الثامن، ص ٨٢.

٤٠. ابن الاثير (النهاية)، الجزء الخامس، ص ٢٢٧ – ٢٢٨؛ العيني، الجزء التاسع ص ٢٢٣.

٤١. ابن حجر العسقلاني (فتح الباري)، الجزء الثاني عشر، ص٤١.

٤٢. الواقدي، الجزء الاول، ص ١٧٦.

٤٣. القرطبي، الجزء الخامس، ص١٦٥؛ الزمخشري، الجزء الأول ص٥٢٣.

٤٤. ابن حجر العسقلاني (فتح الباري)، الجزء الثاني عشر، ص٣٩.

٤٥. ابن سعد، (بيروت) الجزء الثاني، ص ٥٧.

٤٦. ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٢٣٠.

٤٧. من الآيات التي تشير إلى ان المؤمنين " اولياء بعض " أو بهذا المعنى قوله تعالى : " إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون" (الحجرات، ١٠)؛ وقوله تعالى: "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم " (التوبة، ٧١). وقوله تعالى: " إن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون " (الانبياء، ٩٢). وغير هذه الآيات ...

٤٨. انظر مثلاً: مسلم، الجزء الثاني، ص ٤٠٩ – ٤١٠.

٤٩. انظر: ابن حنبل، الجزء الاول، ص ١٥٣، ٣٥٣؛ الجزء الثاني، ص ٢٧١؛ الجزء الثالث ص ٤٩٢ – ٤٩٣؛ الجزء الرابع، ص ١٣٧، ٣٣٦، ٣٥٠، ٤٢٠؛ الجزء الخامس، ص ١٩٤، الجزء السادس، ص ١٤١– ١٤٢.

٥٠. أنظر مثلاً: البلاذري (أنساب)، ص٨٥؛ إبن حبيب، ص ١٦٧.

٥١. مسلم، الجزء الثاني، ص ٤٠٩ – ٤١٠.

٥٢. ابن الاثير، الجزء الثالث، ص ٢٢٦. يذكر بعض اهل الاخبار والسيرة ان المؤاخاة كانت على ثلاثة اصناف: الأول، بين المهاجرين بعضهم البعض، وكانت قبل الهجرة وبعدها؛ الثاني،بين المهاجرين والانصار،وحدثت بعد الهجرة؛ الثالث، بين الانصار بعضهم البعض بعد الهجرة ايضاً. انظر: ابن هشام ابن حبيب، ص ٧٠ – ٧١؛ ابن سعد، الجزء الاول، ص ٢٣٨؛ سالم، ص ٧٨.

٥٣. انظر: الجصاص، الجزء الثاني، ص ١٨٣– ١٨٧؛ الزمخشري، لجزء الاول، ص ٢٦٥، الرازي، الجزء الثاني، ص ٢٣٨؛ العسقلاني، الجزء الرابع، ص ٤٧٣.

٥٤. أطلس، الجزء الثاني، ص ٢٩؛ حسن، الجزء الاول، ص ١٠١؛ الشريف، ص ٦٨.

٥٥. علي، الجزء الرابع، ص ٣٦٥.

٥٦. المرجع السابق ، ص ٣٨٩.

٥٧. الزبيدي، مادة " أخا"

٥٨. يقول طرفة بن العبد: ذو العقل يشقى في النعم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم.

٥٩. المعجم السبئي ، مادة " أخ"، "أخت".

٦٠. ابن هشام، الجزء الثاني، ص ١٢٤؛ ابن كثير، الجزء الثالث، ص ٢٢٧.

٦١. ابن هشام، الجزء الثاني، المرجع السابق.

٦٢. شمس الدين، ص ٥٢٦. ويذهب شمس الدين إلى ان المؤخاة بين المهاجرين،والتي كانت بين المسلمين ومواليهم من العبيد،لم تقض بالمشاركة في المواريث، كما هو في المؤخاة بين المهاجرين والانصار، وانما اقتصرت على الحق والمواساة. غير ان بعضهم فينكر المؤخاة بين المهاجرين بعضهم البعض. نظر: الصالحي، الجزء الثالث، ص ٥٣٤.

٦٣. البلاذري (انساب)، الجزء الاول، ص ٢٧٠؛ ابن حبيب، ص ٧٠ وما بعدها.

٦٤. يذكر ان الرسول (ص) آخى بين العباس ونوفل في وقت متأخر جداً . انظر: ابن هشام، الجزء الرابع، ص ١٩، ٣٥.

٦٥. ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٥٠؛ وانظر ايضاً: ابن الاثير (النهاية) الجزء الخامس، ص ٢٥١؛ الرازي، الجزء ١٠، ص ٨٣. أما بشأن الطقوس والشعائر التي تتبع عند عقد الحلف، فثمة العديد .. منها، أن يغمس المتعاهدون ايديهم في شيئ ما كما فعلت اطراف حلف "المطيبين" حينما غمسوا ايديهم في جفنة طيب؛ أو ان يشربوا مشروباً معيناً كما فعل اطراف حلف "لعقة الدم" حينما شربوا شيئاً من الدم. أما في الحلف الذي عقدته قريش مع بعض يهود يثرب حينما تحالفوا ضد المسلمين فقد دخلوا في أستار الكعبة ..

٦٦. لا يوجد مكان واحد ثابت لعقد المؤاخاة. فقد ذكر انها حدثت في دار انس مرة أو مرتين، كما اسلفنا، كما ان بعضهم يشير إلى انها جرت في المسجد ايضاً. انظر: الصالحي، الجزء الثالث، ص٥٣٤. وباستمرار عقود التآخي، يصعب تحديد كل أمكنة وأزمان عقدها.

٦٧. انظر مثلاً الرازي، الجزء العاشر، ص ٨٣.

٦٨. ابن الاثير (الكامل)، الجزء الاول، ص ٤٢٠.

٦٩. ابن كثير، الجزء الثالث، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

٧٠. ابن الاثير (النهاية)، مادة " حلف ".

٧١. ابن هشام، الجزء الثالث، ص ١٩١.

٧٢. العمري، المؤتمر العالمي الثالث، ص ٣٩٨ .

٧٣.شمي الحق، الجزء السادس، ص ١٩؛ بن ملجه، الجزء الثاني، ص ٨٩٥، على التوالي.

٧٤. الزبيدي، مادة " جور ".

٧٥. ابن هشام، الجزء ١، ص ٦٧١.

٧٦. الزبيدي، مادة " ذمم ".

٧٧. أنظر : أبو داوود، الجزء الثالث، ص٨٠؛ الشوكاني (نيل الأوطار)، الجزء الثالث، ص١٧٢.

٧٨. القرطبي، الجزء ٨، ص ٧٥– ٧٦.

٧٩. القرطبي (تفسير)، الجزء ٦، ص ٣٢١.

٨٠. القرطبي، الجزء ٨، ص ٧٥.

٨١. ابن هشام، الجزء ٢، ص ٣٠٣؛ الواقدي ، الجزء ٢، ص ٥٥٣؛ ابن سعد، الجزء ٢، القسم الاول، ص ٦٣.

٨٢. ابن هشام، الجزء ٤، ص ٣٠– ٣١؛ الوقدي، الجزء الثاني، ص ٨٢٩ – ٨٣٠.

٨٣. عند فتح مكة، نهى الرسول عن القتال سوى الامر بقتل ستة رجال واربع نساء. وكان من بين أولئك الرجال عبد الله بن ابي سرح، أحد كتاب الرسول(ص)، والذي ارتدّ فيما بعد. وكان رجل من الانصار قد نذر إن رأى ابن ابي سرح أن يقتله. فجاء عثمان بن ابي عفان بابن ابي سرح، وكان اخاه من الرضاعة، يتشفع له عند النبي (ص)، في حين كان الانصاري قد اخذ بقائم السيف ينتظر النبي متى يومئ إليه ان يقتله. ظل عثمان يتشفع لابن ابي سرح حتى تركه الرسول. ثم سأل الرسول (ص) الأنصاري: هلاّ وفيت بنذرك؟ فقال: يا رسول الله، وضعت يدي على قائم سيفي انتظر متى تومئ فأقتله! فقال النبي (ص): الإيماء خيانة! ليس لنبي أن يومئ. ويقال ان الرسول لم يستجب لشفاعة عثمان بسرعة، بل ظل يدير وجهه ويمتنع عن قبول الشفاعة عسى يفي الانصاري بنذره ويقتل ابن ابي سرح. انظر الطبري (تفسير)، الجزء السابع، ص ٦٥٤؛ ابن سعد، الجزء الثاني (بيروت)، ص ١٣٦، ١٤١.

٨٤. الزبيدي، مادة "عرس".

٨٥. الطبري (تفسير)، الجزء الرابع، ص١٥١.

٨٦. ابن سعد، الجزء الثاني، (بيروت)، ص ٩٧.

٨٧. ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٣٠٣؛ الواقدي، الجزء الثاني، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤.

٨٨. انظر: ابن قيم الجوزي، المجلد الاول، الجزء الثاني، ص ١٢١؛ ابن زنجويه، الجزء الثاني، ص ٤٤٦ — ٤٤٧.

٨٩. ابن زنجويه، الجزء الثاني، ص ٤٧١.

٩٠. حسن، الجزء الاول، ص ١٠٢.

٩١. الواقدي، الجزء الاول، ص ٢ – ١٠.

٩٢. انظر : القرطبي، الجزء ٨، ص ٧٥؛ الطبري، الجزء الرابع، ص ٨١.

٩٣. القرطبي ، المرجع السابق.

٩٤. الحيدرأبادي حميد الله ، ص ٥٩٤.

٩٥. القاسمي، الجزء الاول، ص ٣٥.

٩٦. الزبيدي، مادة "حرم".

٩٧. انظر السمهودي، الجزء، ص٨٩.

٩٨. المرجع السابق، ص ٩١ – ٩٣. و" اللابة " هي الحَرّة من الأرض، أي أرض ذات حجارة سود نخرة كأنها أحرقت بالنار؛ أنظر: الزبيدي، مادة "لوب". المنجدة: عصا صغيرة تحث بها الدابة على السير، أو ينفش بها الصوف؛ يخبط: يؤخذ ورقه.

٩٩. المرجع السابق ؛ جمام المدينة: هي ثلاثة أجبل (جبال) في وادي العقيق؛ لا يختلى خلاها: الخلى : الرطب من النبات؛ لا يختلى:لا يجز ولا يقطع.

١٠٠. المرجع السابق، ص٩٧، ٩٩، ١٠٢. يعضد: يقطع ويجز؛ العضاه: كل شجر عظيم له شوك. ١٠١. المرجع السابق، ٩٣.

١٠٢. المرجع السابق، ٩٧.

١٠٣. المرجع السابق، ص ٩٧، ٩٨، ١٠٠

١٠٤. المرجع السابق، ص ١٠١– ١٠٢.

١٠٥. المرجع السابق، ١٠٣.

١٠٦. المرجع السابق، ١٠٥.

١٠٧. " النغير" نوع من أنواع الطيور. السمهودي، ص ١٠٥– ١١٠.

١٠٨. المرجع السابق، ص١١٦.

١٠٩. المرجع السابق، ص ١٠٨.

١١٠. المرجع السابق، ص ١١٣– ١١٤؛ العيني، الجزء العاشر، ص ٢٢٩.

١١١. المرجع السابق.

١١٢. المرجع السابق.

١١٣. العلي، ص ٣١. إلا انه لم يذكر المصدر الذي استقصى منه معلومته حيث يقول ان " قطع الأشجار كان محرماً عند أهل المدينة، وظل كذلك حتى أباحه

الإسلام في غزوة بني النضير". هذا مع العلم انه جرى قطع بعض النخل لبناء المسجد النبوي عند هجرته (ص) إليها، وكان ذلك، بالطبع، قبل غزوة بني النضير. انظر ابن سعد (بيروت)، المجلد الأول،ص٢٣٩.

١١٤.الأزرقي، ص١٢١.

١١٥. الازرقي ، الجزء الاول ، ص ١١٩ .

١١٦. للمزيد انظر : كتابنا : الهجر والجوار، ص ٧٢ ـ ٨٠.

١١٧. المرجع السابق .

١١٨. ابن عبده ربه، الجزء الخامس، ص ١٧٤.

١١٩. الطبري (تفسير)، الجزء الثالث، ص ٣٦٠.

١٢٠. المرجع السابق، ص ٢٥١ — ٢٦١.

١٢١. ابن هشام، الجزء الثاني، ص ١٢٢؛ صفوت، ص ٣٤؛ سالم، ص٨١.

١٢٢. ابن كثير، الجزء الثالث، ص ٢٢٥.

١٢٣. ابن الاثير (النهاية)، مادة " جرف ".

١٢٤. الحموي، مادة " جرف "

١٢٥. هيكل، ص ٢٢٧.

١٢٦. . ١٠٥ Watt p,

١٢٧. Guillume , p ٢٩

١٢٨. السمهودي، الجزء الاول، ص ٧٦٥.

١٢٩ رفعت باشا، الجزء الاول، ص ٤٤٠.

١٣٠. الزبيدي، مادة " قصب ".

١٣١. الزبيدي، مادة " جوف ".

١٣٢. العباسي، ص ٣٨٣– ٣٨٤.

١٣٣. المرجع السابق، ص ٣٨٨.

١٣٤. W att, p132

١٣٥. العباسي، ص ٣٨٧. ويقال ان " الرسول (ص) ارسل بعض اصحابه ان يبنوا اعلاماً على حدود حرم المدينة بين لابتيها شرقاً وغرباً، وبين جبل ثور في الشمال وجبل عير في الجنوب ووادي العقيق داخل الحرم ". انظر: حميد الله، ص ٥٣٨.

١٣٦. الدرة ، ص ٤٤٠– ٤٤١.

١٣٧. شمس الحق العظيم ابادي، الجزء الثامن، ص ٢٣٤؛ الزبيدي، مادة " نضر ".

١٣٨. سالم، ص ٣٩٤ – ٣٩٥.

١٣٩. الواقدي، الجزء الاول، ص ١٧٦.

١٤٠. ابن سعد، الجزء الثاني(بيروت)، ص١٦٢.

١٤١. الزبيدي، مادة " خرج ".

الفقرة الثالثة

١. الزبيدي ، مادة " تبع ".

٢. النويري، الجزء السادس، ص ٣٤٩.

٣. الزبيدي ، مادة " أسا ".

٤. ابن الاثير، (النهاية)، الجزء الثاني، ص ٣٩٤.

٥. ابن هشام، الجزء الثاني، ص ١٢٣.

٦.ابن هشام، الجزء الثاني، ص ١٢٤.

٧. ابن هشام، (تحقيق التدمري)، الجزء الثاني، ص ١٤٥.

٨. ابو عبيد، ص ١٨٥.

٩. ابن سعد، الجزء الثاني، القسم الأول، ص ١٢.

١٠. المرجع السابق.

١١. الواقدي، الجزء الأول، ص٩.

١٢. ابن سعد، الجزء الثاني، القسم الاول، ص ١٤٢.

١٣. الواقدي، الجزء الاول، ص ٦٢.

١٤. ابن سعد، الجزء الثاني، القسم الاول، ص ٤٤.

١٥. الواقدي، الجزء الاول، ص ٢.

١٦. المرجع السابق، ص ٢٣؛ ابن سعد، الجزء الثاني، القسم الاول، ص ٣٦٢.

١٧. هيكل، ص ٤٥٢ — ٤٥٤.

١٨. سالم، ص ١٠٠؛ الدرة، ص ٧٤ — ٧٥.

١٩. الواقدي، الجزء الاول، ص ٤٩.

٢٠. المرجع السابق، الجزء الثالث، ص ١٠.

٢١. المرجع السابق، الجزء الاول، ص ١٣— ١٨، ابن سعد، الجزء الثاني، القسم الاول، ص ٥٢٤.

٢٢. ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٢٨٤؛ الواقدي، الجزء الاول، ص ١٢؛ ابن سعد، الجزء الثاني، القسم الاول، ص ٥.

٢٣. ابن سعد، الجزء الثاني، القسم الاول، ص ٦٣.

٢٤. ابن سعد (بيروت)، الجزء الثاني، ص ١٢، ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٣٥٤.

٢٥. الزبيدي، مادة " ندب ".

٢٦. الواقدي، الجزء الأول، ص ٢٠٥؛ ابن سعد (بيروت)، المجلد الثاني، ص ٣٩، ٤٨.

٢٧. watt, p 22.

٢٨. أبو عبيد، ص١٨٥.

٢٩. إبن هشام، الجزء الثاني،ص ١٦٦.

٣٠. سالم، ص ٨٠.

٣١. النويري، السفر السادس عشر، ص ٣٤٨؛ ابن كثير، الجزء الثالث، ص ٣٢١.

٣٢. السهيلي، الجزء الثاني، ص ٣٣.

٣٣. القاسمي، ص٣٣؛ صفوت، ص ٣٣.

٣٤. هيكل، ص ٢٢٦.

٣٥. اطلس، الجزء الثاني، ص ٢٩، ٧٩.

٣٦. الزبيدي، مادة " ابوء ".

٣٧. ابن الاثير (النهاية)، الجزء الاول، ص ١٥٩.

٣٨. الزبيدي، مادة "عبط ".

٣٩. الطبري، (تفسير)، الجزء الثاني، ص ١١٥– ١١٦.

٤٠. جدير بالإشارة إلى أن العرب كانت تقبل الدية، ولو أنه يعد عاراً لمن يقبلها بدلاًمن الثأر للقتيل. هذا، مع العلم أن بعضاً من كبار القوم غامر بقبول الدية عوضاً عن الإنتقام بأخذ الثأر.. ولعل أسطع مثل لذلك ما صنعه عمرو بن معد يكرب الزبيدي بموافقته على أخذ الدية لمقتل أخيه عبد الله . كما أن الدلالة واضحة من الحوار الذي دار بين امرئ القيس والوفد الذي جاء عارضاً عليه ثلاثة خيارات، من بينها الدية، لمقتل أبيه. صحيح أنه لم يقبل بدم أبيه إلا الخيار الرابع، وهو الحرب، ـ وقد عبر عن أنه كان مكرهاً برفض كل الخيارات إلا الحرب ببكائه أمام الوفد ـ إلا أن مجرد عرض خيار الدية يعنّي أن الدية كانت أحد الحلول الجارية.

٤١. انظر مثلاً الطبري (تفسير)، الجزء الرابع، ص ٥٩٨.

٤٢. وقال رسول الله (ص): " من قتل قتيلاً من اهل لم يرح رائحة الجنة وان ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً. انظر البخاري، الجزء التاسع، ص ١٦؛ النسائي، الجزء الثامن، ص ٢٥.

٤٣. ابو عبيد، ص ١٨٧.

٤٤. المرجع السابق.

٤٥. الزبيدي، مادة " حدث ".

٤٦. الزبيدي، مادة " صرف " و" عدل ".

٤٧. الزبيدي، مادة " أوى"، "لعن"؛ الطبري (تفسير)، الجزء الأول، ص٤٥٢.

٤٨. القاسمي، الجزء الاول، ص ٤٢.

الفقرة الرابعة

١. ابن زنجزيه، الجزء الثاني، ص ٤٦٨.

٢. أنظرمثلاً: ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٢١٦.

٣. أنظر مثلاً: إبن سعد (بيروت)، المجلد الثاني، ص ٣٩.

٤. الزبيدي، مادة "وتغ".

٥. هذه الأعمال والإجراءات التي تقوم بها القبيلة أو الجماعة القبلية إنما هي التعبير العلني والعملي لظاهرة "الخلع" التي بموجبها تتخلى الجماعة القبلية عن العضو المخلوع عنها.

٦. أبو عبيد، ص ١٨٧؛ ابن حجر العسقلاني (تلخيص الحبير)، الجزء الرابع، ص ١١١– ١١٣.

٧. بشأن العجيب الغريب الذي يأتي به بعض المفسرين، يضرب لنا الشوكاني مثلا لما ذهب إليه بعضهم في تفسير "يا أرض ابلعي ماءك" (سورة هود، الآية ٤٤) بأن ردوا معنى الفعل " ابلعي" اما إلى الحبشية: أي ازدرديه، واما إلى الهندية: أي اشربي. ثم يعلق بقوله: " وثبوت لفظ البلع وما يشتق منه في لغة العرب ظاهر مكشوف، فما لنا وللحبشة والهند". الشوكاني، (فتح القدير) المجلد الثاني، ص ٥٠٢.

٨. ابن الأثير (النهاية)، الجزء الثاني، ص ١٢٥.

٩. ابو عبيد، ص ١٨٧.

١٠. انظر مثلاً: ابن سعد (بيروت)، المجلد الثاني، ص٥٧.

١١. القاسمي، الجزء الاول، ص ٤٢.

١٢. ابو عبيد، ص ١٨٦؛ السهيلي، الجزء الثاني، ص ٢٥٢.

١٣. القاسمي ، الجزء الاول ، ص ٤٢.

١٤. ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٤٢٣؛ الواقدي، الجزء الثاني، ص ٤٥٤.

١٥. الواقدي، المرجع السابق.

١٦. الواقدي، الجزء الاول، ص ١٧٦.

١٧. الزبيدي، مادة "بطن".

١٨. الحموي، مادة "بطن".

١٩. الزبيدي، مادة "خرج".

٢٠. الزبيدي، مادة "حجز ".

٢١. هيكل، ص ٢٢٦.

٢٢. الزبيدي، مادة " فتك ".

٢٣. الزبيدي، مادة " نصح ".

٢٤. انظر: ابن حنبل، الجزء الرابع، ص ٣٥٨ ، ٣٦١، ٣٦٦.

الفقرة الخامسة

١. الزبيدي ، مادة " برر ".

٢ . الشوكاني، الجزء الاول، ص ١٧٢؛ الرازي، الجزء الخامس، ص ٣٧.

٣. انظر الزبيدي، مادة " أثم ".

٤. الشوكاني، الجزء الثاني، ص ٥٥؛ الرازي، الجزء الخامس، ص ٣٧.

٥. ابن زنجويه، الجزء الثاني، ص ٤٦٨.

٦. المرجع السابق .

المصادر والمراجع

١. ابن الاثير، مجد الدين ابو السعادات المبارك بن محمد الجزري؛ النهاية في غريب الحديث والاثر، تحقيق: طاهر احمد الزاوي ومحمود الطناحي، دار إحياء التراث العربي، الناشر: المكتبة الاسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ (بدون تاريخ) (خمسة اجزاء).

٢ . ابن الاثير، عز الدين ابو الحسن على ابن ابي الكرم محمد : الكامل في التاريخ، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر - بيروت، ١٣٨٥– ١٩٦٥م (ثلاثة عشر جزءاً).

– أُسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الشعب ـ القاهرة، ١٩٧٠م (خمسة اجزاء).

٣. ابن حبيب، ابو جعفر محمد: كتاب المحبر، رواية ابي سعيد الحسن بن الحسن السكري. اعتنت بتصحيح هذا الكتاب الدكتورة إيلزة شتيتر، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت (بدون تاريخ).

٤. ابن حجر العسقلاني، احمد بن علي بن محمد الكناني:

–الإصابة في تمييز الصحابة ، وبذيله كتاب الإستيعاب في معرفة الأصحاب لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البر، تحقيق: د. طه محمد الزيني، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية (ثلاثة عشر جزءاً)؛

–تلخيص الخبير في تخريج أحاديث الرافعي، تحقيق وتعليق: شعبان محمد إسماعيل، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٧٦م.

– فتح الباري بشرح صحيح البخاري، قام بإخراجه وتصحيح تجاربه: محب الدين الخطيب، أشرف على طبعه: قصي محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية (بدون تاريخ) (ثلاثة عشر جزءاً).

٥. ابن حزم، ابو محمد علي ابن محمد: جمهرة انساب العرب، تحقيق وتعليق: عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة (بدون تاريخ).

٦. ابن حنبل، الامام احمد: مسند احمد بن حنبل، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الاقوال والافعال، دار الفكر، المكتب الاسلامي للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م (ستة مجلدات).

٧. ابن خلدون، عبد الرحمن: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: الاستاذ خليل شحادة، مراجعة: د. سهيل زكار، دار الفكر ، الطبعة الأولى ١٩٨١م (ثمانية أجزاء).

٨ . ابن زنجويه، حميد: كتاب الاموال، تحقيق : د. شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م (ثلاثة أجزاء).

٩ . ابن سعد، محمد (كاتب الواقدي): كتاب الطبقات الكبير، عني بتصحيحه وطبعه د. أوجين منوخ، ود. أدوارد سخو، طبع بمطبعة كلشن مصوراً عن كتاب طبع في مدينة ليدن المحروسة بمطبعة بريل، سنة ١٣٢٢هـ ، من منشورات مؤسسة النصر طهران (تسعة أجزاء، وكل جزء مقسم إلى قسمين).

- الطبقات (المرجع السابق) طبعة دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٨٥م (تسعة أجزاء).

١٠. ابن سيد الناس ابن عبد الهادي: عيون الأثر في فنون المغازي والسير، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت (بدون تاريخ) (جزءان).

١١. ابن عبدربه، ابو عمر احمد بن محمد: العقد الفريد، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسه : احمد ابن أحمد الزين ابراهيم الابياري، مطبعة لجنة التأليف والنشر ـ القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٥٢ (سبعة أجزاء).

١٢. ابن العربي، ابوبكر محمد بن عبدالله: أحكام القرآن، مطبعة الحلبي ـ القاهرة، ١٩٥٧م (اربعة أجزاء).

١٣. ابن عربي، الإمام أبو عبد الله محمد: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت (بدون تاريخ)

١٣. ابـن القـيم الجـوزي، الامـام الحـافظ ابـو عبـد الله: زاد المعـاد في هـدي العبـاد، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م (أربعة عشر جزاءاً).

١٤ . ابـن كـثير، عمـاد الـدين ابوالفـداء اسماعيـل الدمـشقي: البدايـة والنهايـة (في التـاريخ)، مطبعـة الـسعادة والمطبعـة الـسلفية، الطبعـة الأولى١٣٥١هــ - القـاهرة، ١٩٣٢م (أربعة عشر جزءاً).

١٥. ابن الكلبي، أبو المنذر هـشام بـن محمـد بـن الـسائب: نـسب معـد والـيمن الكـبير، تحقيـق: د. نـاجي حـسن، عـالم الكتـب ومكتبـة النهـضة العربيـة، بـيروت، الطبعـة الأولى، ١٩٨٨م.

١٥. ابن ماجه، ابو عبـد الله محمـد بـن يزيـد القـزويني: سـنن ابـن ماجـه، حقـق نـصوصه ورقـم كتبـه وأبوابـه واحاديثـه وعلـق عليهـا: محمـد فـؤاد عبـد البـاقي، دار الفكـر (جزءان) (بدون تاريـخ).

١٦. ابن منظور، جمال الـدين محمـد بـن مكـرم الانـصاري: لـسان العـرب، طبعـة مـصورة عـن طبعـة بـولاق معهـا تـصويبات وفهـارس متنوعـة، المؤسـسة المـصرية العامـة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة (بدون تاريخ).

١٧. أبـو تمـام، حبيـب بـن أوس الطـائي: ديـوان الحماسـة، شـرح التبريـزي، دار القلـم ـ بيروت (بدون تاريخ) (جزءان في مجلد واحد).

١٧. ابـن هـشام، ابـو محمـد عبـد الملـك: سـيرة الـنبي (ص) (سـيرة ابـن هـشام)، راجـع أصـولها وضـبط غريبهـا وعلـق علـى حواشـيها وفهارسـها: المرحـوم الـشيخ محمـد محـي الـدين عبـد الحميـد، دار الفكـر للطباعـة والنـشر والتوزيـع (بـدون تـاريخ) (أربعة مجلدات).

١٨. ابـو داوود، سـليمان بـن الأشـعث الأزدي: سـنن ابـي داوود، مراجعـة وضـبط وتعليق: محمد محـي الـدين عبـد الحميـد، دار الفكـر بـيروت (بـدون تـاريخ) (أربعـة مجلدات).

١٩. ابو عبيد، القاسم ابن سلام: كتاب الاموال، تحقيق: محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الازهرية، الطبعة الأولى ١٩٦٨م.

٢٠. الازرقي، ابو الوليد محمد عبد الله: كتاب اخبار مكة وما جاء فيها من آثار، نشره الاستاذ رشدي صالح محلس (جزئين)

٢١. أطلس، محمد أسعد: تاريخ الأمة العربية، منشورات مكتبة الأندلس ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٩٥٧م (خمسة أجزاء).

٢٢. باريه، ر.: موجز دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشرقة للإبداع الفكري، الطبعة الأولى ١٩٩٨م (ثلاثة وثلاثون جزءاً)

٢٢. البخاري، صحيح البخاري بشرح الكرماني، دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١م (ثمانية عشر جزءاً في تسعة مجلدات).

٢٣. بدوي، عبدالرحمن: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.

٢٤. البلاذري، احمد بن يحيى:

-انساب الاشراف، تحقيق: الدكتور محمد حميد الله، يخرجه: معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالاشتراك مع دار المعارف بمصر (بدون تاريخ) (الجزء الاول).

-فتوح البلدان، تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة ١٩٥٦- ١٩٥٧م (ثلاثة اجزاء).

٢٥. بن رسته، ابو علي احمد بن عمر: الأعلاق النفيسة، طبع في مدينة ليدن المحروسة بمطبعة بريل ١٨٩١م.

٢٦. البوطي، محمد سعيد رمضان : فقه السيرة، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٦٨م.

٢٧. بيتروفسكي، م. ب. : اليمن قبل الإسلام والقرون الأولى للهجرة، ترجمة: محمد الشعيبي، دار العودة ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

٢٧. بيستون، أ. ف. وآخرون: المعجم السبئي، منشورات جامعة صنعاء، دار نشر بيترز لوفان الجديدة، مكتبة لبنان ـ بيروت ١٩٨٢م.

٢٨. الترمـانيني، عبـد الـسلام: أزمنـةالتاريخ الاسـلامي، مراجعـة وتحقيـق: د. شـاكر مـصطفى، د. احمـد مختـار العبـادي، اشـرف علـى طبعـه: قـسم الـتراث العربـي بـالمجلس الـوطني للثقافـة والفنـون والآداب، الكويـت، الطبعـة الألى، ١٩٨١م (ثلاثة أجزاء

٢٩ . الجبلـي، احمـد: الهجـر والجـوار، مركـز الدراسـات والبحـوث الـيمني صـنعاء ــ (بدون تاريخ). (صدر الكتاب عام٢٠٠١م).

٣٠. الجـصاص، أبـوبكر أحمـد بـن علـي الـرازي: أحكـام القـرآن، مطبعـة الأوقـاف الإسلامية، ١٣٣٥هـ (ثلاثة أجزاء).

٣١. الجميلـي، د.خالـد: احكـام الاحـلاف والمعاهـدات في الـشريعة الاسـلامية والقـانون، بغداد، ١٩٨٦م.

٣٢. حـسن، د. حـسن ابـراهيم: تـاريخ الاسـلام الـسياسي والـديني والثقـافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السابعة ١٩٦٤م (ثلاثة أجزاء).

٣٣. الحلـبي الـشافعي، علـي بـن برهـان الـدين: انـسان العيـون في سـيرة الأمـين المـأمون المعروفـة بالـسيرة الحلبيـة، وبهـا مـشها الـسيرة المحمديـة لأحمـد زيـن المـشهور (بدحلان)، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، ١٩٦٢م (ثلاثة أجزاء).

٣٤ . الحمـوي، يـاقوت شـهاب الـدين عبـدالله:معجـم البلـدان، دار صـادر ، دار بـيروت (بدون تاريخ) (أربعة مجلدات).

٣٥. الحيـدر أبـادي، محمـد حميـد الله: مجموعـة الوثـائق الـسياسية في العهـد النبـوي والخلافة الراشدة، دار النفائس ـ بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٨٣م.

٣٦. الخطيـب، الـشيخ محمـد الـشربيني: مغـني المحتـاج إلى معرفـة معـاني وألفـاظ المنهـاج، الشرح على مـتن المنـهاج لأبـي زكريـا محمـد بـن شـرف النـووي، شـركة ومطبعـة مصطفى الحلبي ـ القاهرة، ١٩٥٨م (أربعة أجزاء).

٣٧. درمـنغم، إميـل:حيـاة محمـد، نقلـه إلى العربيـة: عـادل زعـيتر، المؤسـسة العربيـة للـدراسات والنـشر ـ بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٨م.

٣٨. الـدرة، محمـود: تـاريخ العـرب العـسكري، دار الكاتـب العربـي، الطبعـة الأولى، نوفمبر ١٩٦٤م.

٣٩. دروزه، محمـد عـزة: تـاريخ الجـنس العربـي ، المكتبـة العـصرية ـ صـيدا، لبنـان، الطبعة الثانية (ثلاثة عشر جزءاً).

٤٠. الـرازي احمـد بـن عبـد الله: تـاريخ صـنعاء، تحقيـق ودراسـة: حـسين بـن عبـد الله العمـري، دار الفكـر المعاصـر ـ بـيروت ، دار الفكـر ـ دمـشق ، الطبعـة الثانيـة ١٩٨٩م.

٤١. الرازي، فخـر الـدين محمـد: مفـاتيح الغيـب الـشهير بالتفـسير الكـبير، دار الكتـب العلمية، الطبعة الثانية، طهران (بدون تاريخ) (إثنان وثلاثون جزءاً).

٤٢. رفعـت باشـا، اللـواء ابـراهيم: مـرآة الحـرمين، مطبعـة دار الكتـب المـصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٢٥م (جزءان) .

٤٣. الزبيـدي، الـسيد محمـد مرتـضى الحـسيني: تـاج العـروس مـن جـواهر القـاموس، (تحقيـق مجموعـة مـن اللغـويين). باشـراف لجنـة فنيـة مـن وزارة الإرشـاد والأنبـاء (وزارة الاعلام) ـ الكويت.

٤٤. الزحيلـي، د. وهبـة: آثـار الـحرب فـي الفقـه الإسـلامي، دار الفـكر، الطـبعة الثالثـة ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م.

٤٥. الزمخشري، أبـو القاسـم جـار الله محمـود بـن عمـر: الكـشاف عـن حقـائق التنـزيل وعيـون الأقاويـل في وجـوه التأويـل، انتـشارات افتـاب ـ طهـران (بـدون تـاريخ) (أربعة أجزاء).

٤٦. سـالم، سـيد عبـد العزيـز: دراسـات في تـاريخ العـرب ـ تـاريخ الدولـة العربيـة (٢)، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر (بدون تاريخ).

٤٧. الـسبحاني، العلامـة الاسـتاذ الـشيخ جعفـر: معـالم الحكومـة الاسـلامية، مكتبـة الإمام امير المؤمنين علي (ع)، اصفهان (بدون تاريخ).

٤٨. السمهودي، نور الدين علي بن احمد المصري: وفاء الوفاء بلخبار دار المصطفى، حققه وفصله وعلق على حواشيه: محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي - بيروت (بدون تاريخ) (مجلدان).
٤٩. السهيلي، ابو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله ابن احمد بن ابي الحسن: الروض الأنف، قدم له وعلق عليه وضبطه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات - القاهرة ١٩٧٢م (اربعة اجزاء) .
٥٠. السيد، رضوان: الأمة والجماعة والسلطة، دار إقرأ — بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
٥١. السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين: الدر المنثور في تفسير المأثور، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م (ثمانية أجزاء).
٥٣. شحرور، د. محمد: الكتاب والقرآن، سينا للنشر، الأهالي، الطبعة الأولى - مصر - ١٩٩٢م.
٥٤. الشريف، احمد ابراهيم: الدولة الاسلامية الأولى، المكتبة التاريخية - القاهرة، ١٩٦٥م.
٥٥. شلبي، د. الشيخ محمد مصطفى: أحكام المواريث بين الفقه والقانون، الدار الجامعية، ١٩٨٥م.
٥٥. شمس الحق العظيم أبادي، ابو الطيب محمد: عون المعبود، شرح سنن ابي داوود، مع شرح الحافظ ابن قيم الجوزي، ضبط وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م (ثلاثة عشر جزءاً).
٥٧. شمس الدين،الشيخ محمد مهدي: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩١م.
٥٩. الشوكاني. محمد بن علي:
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير،دار الفكر ١٩٨٣م (خمسة مجلدات).

- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار،دار الفكر،١٩٧٣م (تسعة أجزاء في أربعة مجلدات).

٥٨. الصالحي الشامي، محمد بن يوسف: سبيل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: الدكتور مصطفى عبد الواحد، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، لجنة احياء التراث الاسلامي، جمهورية مصر العربية، ١٩٧٢م (أربعة اجزاء).

٥٩. صفوت، احمد زكي: جمهرة رسائل العرب في عصور العرب الزاهرة، دار المطبوعات العربية للطباعة والنشر والتوزيع (بدون تاريخ) (جزءان).

٦٠. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير:

- تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م (إثنا عشر مجلداً).

- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق؛ محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية (بدون تاريخ) (عشرة مجلدات).

٦١. الطيباوي، د. عبداللطيف: تاريخ العرب والإسلام،دار الأندلس - بيروت (بدون تاريخ).

٦٢. عاقل، نبيه: تاريخ العرب القديم - عصر الرسول، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

٦٣. العباسي، احمد بن عبد الله: عمدة الاخبار في مدينة المختار، الناشر: اسعد درابزوني الحسني، مطبعة المدني - القاهرة، الطبعة الثالثة (بدون تاريخ).

٦٤. عثمان، محمد عبد الستار: المدينة الاسلامية، سلسلة "عالم المعرفة" يصدرها شهرياً المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، العدد ١٢٨، غسطس ١٩٨٨م.

٦٥. علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين - بيروت، مكتبة النهضة - بغداد، الطبعة الأولى ١٩٧٠م (عشرة أجزاء).

٦٦. العلي، صالح احمد: الدولة في عهد الرسول (ص)، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٨م.
٦٧. العمري، اكرم ضياء: مجتمع المدينة قبل الهجرة وبعدها، في: المؤتمر الثالث للسيرة والسنة النبوية، البحوث والدراسات، الجزء السادس، عني بطبعه ومراجعته: عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، منشورات المكتبة العصرية - بيروت ١٩٨١م.
٦٨. العيني، ابو محمد محمود بن احمد: عمدة القارئ شرح صحيح البخاري المشهور باسم العيني على البخاري، دار الفكر (بدون تاريخ) (ثمانية عشرجزءاً).
٦٩. الغنيمي، د. محمد طلعت: قانون السلام الإسلامي، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨٩م.
٧٠. الفتلاوي، د. سهيل حسن: دبلوماسية النبي محمد (ص)، دار الفكر، للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.
٧١. القاسمي، ظافر: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي، دار النفائس — بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨٥م (جزءان).
٧٢. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن احمد: الجامع لأحكام القرآن، عن طبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٦م (عشرون جزءاً).
٧٣. القلقشندي، ابو العباس احمد بن علي: صبح الأعشى في صناعة الانشاء، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م (ستة عشر جزءاً في خمسة مجلدات).
٧٤. مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية١٩٧٢م (ثمانية عشر جزءاً).
٧٥. ماجد، د. عبد المنعم: التاريخ السياسي للدولة العربية (١)، مكتبة الأنجلو - مصرية - القاهرة، الطبعة السابعة ١٩٨٢م.
٧٦. مالك بن أنس: الموطأ ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي (بدون تاريخ) (جزءان)

٧٧. مصطفى، د. شاكر: الدليل في التاريخ الإسلامي، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، إدارة التأليف والترجمة، الجزء الأول، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

٧٨. النسائي، أحمد بن علي بن شعيب: سنن النسائي،مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٤م (جزءان).

٧٩. النعيم، د. نورة بنت عبدالله بن علي: التشريعات في جنوب غرب الجزيرة العربية حتى نهاية دولة حمير، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية - الرياض ٢٠٠٠م.

٨٠. النويري، شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب: نهاية الارب في فنون الادب، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب مع استدراكات وفهارس جامعة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المصرية العامة للتاليف والترجمة والطباعة (بدون تاريخ) (عشرون سفراً).

٨١.وات، مونتغمري: الفكر السيباسي الإسلامي، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحداثة - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨١م.

٨٢. هيكل، محمد حسين: حياة محمد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة ١٩٦٣م.

٨٣. الواقدي، محمد بن عمر: كتاب المغازي، تحقيق: د. مارسدن جونسن، طبع دار المعارف بمصر، ١٩٦٥م (ثلاثة أجزاء).

٨٤. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: كتاب البلدان، نشره: دي غويه مع : الأعلاق النفيسة لإبن رسته، المكتبة الجغرافية العربية - ليدن ١٨٩١م.

المراجع الأجنبية

1.Guillaume, A: A translation of Ibn Ishaqs Sirat Rasul Allah – The life of Muhammad. Oxford University Press 1955.

2.Watt, Montgomery: Muhammad at Medina, Oxford at the Clarendon Press - 1956.

المجلات والدوريات

١. المؤرخ العربي، تصدرها الأمانة العامة لاتحاد المؤرخين العربي العدد ٢٤ /١٩٨٤م.

الملاحق

نص الصحيفة

نص ابن هشام

الفقرة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم: هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم:

١. انهم امة واحدة من دون الناس.

٢. المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٣. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

- وبنوساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

- وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

الفقرة الثانية

٤. وان المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم ان يعطوه بالمعروف في فداء أوعقل.

٥. ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

٦. وان المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وان ايديهم عليه جميعاً ولو كان ولد احدهم.

٧. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافر على مؤمن.

٨. وان ذمة الله واحدة يجير عليهم ادناهم.

٩. وان المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

الفقرة الثالثة

١٠. وانه من تبعنا من يهود فان له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليه.

١١. وان سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.

١٢. وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.

١٣. وان المؤمنين يبيئ بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله وان المؤمنين على احسن هدى وأقومه.

١٤. وانه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن.

١٥. وانه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينه فانه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول وان المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه.

١٦. وانه لا يحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر ان ينصر محدثاً ولا يؤويه وانه من نصره أو آواه فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.

١٧. وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيئ فان مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد.

الفقرة الرابعة

١٨. وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

١٩. وان يهود بني عوف امة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينيهم ومواليهم وانفسهم إلا من ظلم وأثم فانه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

- وان ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.
- وان ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
- وان ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
- وان ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.
- وان ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
- وان ليهود بني ثعلبه مثل ما ليهود بني عوف.
- وان جفنة بطن من ثعلبه كأنفسهم.
- وان بطانة يهود كأنفسهم.

٢٠. وانه لا يخرج منهم أحد إلا باذن محمد.

٢١. وانه لا ينحجز على ثأر جرح وانه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم وان الله على أبر هذا.

٢٢. وان على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم.

٢٣. وان بينهم النصر على من حارب اهل هذه الصحيفة.

٢٤. وان بينهم النصح والنصيحة والبر دون الاثم.

٢٥. وانه لم يأثم امرؤ بحليفة وان النصر للمظلوم.

٢٦. وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

٢٧. وان يثرب حرم جوفها لأهل هذه الصحيفة.

٢٨. وان الجار كالنفس غير مضار ولاآثم.

٢٩. وانه لا تجار حرمة إلا باذن اهلها.

الفقرة الخامسة

٣٠. وانه ما كان بين اهل هذه الصحيفة من حدث أو شجار يخاف فساده فان مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله وان الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.

٣١. وانه لا تجار قريش ولا من نصرها.

٣٢. وانه بينهم النصر على من دهم يثرب.

٣٣. وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فانهم يصالحونه ويلبسونه وانهم اذا دعوا إلى مثل ذلك فانه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين.

٣٤. على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

٣٥. وان يهود الاوس مواليهم وانفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر الحسن من اهل هذه الصحيفة.

٣٦. وان البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وان الله على اصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

٣٧. وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم.

٣٨. وانه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم.

٣٩. وان الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله.

نص النويري

الفقرة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم: هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم:

١. انهم امة واحدة من دون الناس.

٢. المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٣. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

- وبنوساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

الفقرة الثانية

٤. وان المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم ان يعطوه بالمعروف في فداء أوعقل.

٥. ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

٦. وان المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وان ايديهم عليه جميعاً ولو كان ولد احدهم.

٧. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن.

٨. وان ذمة الله واحدة يجير عليهم ادناهم.

٩. وان المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

الفقرة الثالثة

١٠. وانه من تهود فان له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليه.

١١. وان سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.

١٢. وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.

١٣. وان المؤمني يبيئ بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله وان المؤمنين على احسن هدى وأقومه.

١٤. وانه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن.

١٥. وانه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينه فانه قود به إلا ان يرضى ولي المقتول وان المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا القيام عليه.

١٦. وانه لا يحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر ان ينصر محدثاً ولا يؤويه وانه من نصره أو آواه فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.

١٧. وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيئ فان مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد.

الفقرة الرابعة

١٨. وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

١٩. وان يهود بني عوف امة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينيهم ومواليهم وانفسهم إلا من ظلم وأثم فانه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

- وان ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.
- وان ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
- وان ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
- وان ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
- وان جفنة بطن من ثعلبة.
- وان بطانة يهود كأنفسهم.
- وان لبني الشطنة مثل ما ليهود بني عوف وان البر دون الإثم وان موالي ثعلبة كأنفسهم.

٢٠. وانه لا يخرج منهم أحد إلا باذن محمد.

٢١. وانه لا ينحجز على ثأر جرح وانه من فتك فبنفسه إلا من ظلم وان الله على أبر هذا.

٢٢. وان على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم.

٢٣. وان بينهم النصر على من حارب اهل هذه الصحيفة.

(البنود: ٢٤، ٢٥، ٢٦، و٢٧ غائبة عن النويري)

٢٨. وان الجار كالنفس غير مضار ولاآثم.

٢٩. وانه لا تجار حرمة إلا باذن اهلها.

الفقرة الخامسة

٣٠. وانه ما كان بين اهل هذه الصحيفة من حدث أو شجار يخاف فساده فان مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله وان الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.

٣١. وانه لا تجار قريش ولا من نصرها.

٣٢. وانه بينهم النصر على من دهم يثرب.

٣٣. وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فانهم يصالحونه ويلبسونه وانهم اذا دعوا إلى مثل ذلك فانه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين.

٣٤. على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

٣٥. وان يهود الاوس مواليهم وانفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من اهل هذه الصحيفة.

٣٦. وان البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وان الله على اصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

٣٧. وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم.

٣٨. وانه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم.

٣٩. وان الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله.

نص أبي عبيد

الفقرة الأولى

هذا الكتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم فحل معهم وجاهد معهم:

١. أنهم امة واحدة دون الناس.

٢. والمهاجرون من قريش - قال ابن بكير: على ربعاتهم، قال ابو عبيد: والمحفوظ عندنا رباعتهم - يتعاقلون بينهم معاقلهم الأولى - وقال عبدالله بن صالح: ربعاتهم - وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين والمسلمين.

٣. وبنو عوف على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين والمسلمين.

- وبنو الحرث بن الخزرج على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين والمسلمين.

- وبنوساعدة على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين والمسلمين.
- وبنو جشم على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين والمسلمين.
- وبنو النجار على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين والمسلمين.
- وبنو عمرو بن عوف على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين والمسلمين.
- وبنو النبيت على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين والمسلمين.
- وبنو الأوس على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين والمسلمين.

الفقرة الثانية

٤. وان المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم ان يعينوه بالمعروف في فداء أوعقل.

٥. (كل البند غائب).

٦. وان المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وان ايديهم عليه جميعاً ولو كان ولد احدهم.

٧. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن.

٨. (كل البند غائب)

٩.والمؤمنون بعضهم موالي بعض دون الناس.

الفقرة الثالثة

١٠. وانه من تبعنا من اليهود فان له المعروف والأسوة غير مظلوم ولا متناصر عليه.

١١. وان سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.

١٢. وان كل غازية غزت يعقب بعضهم بعضاً.

١٣. وان المؤمنين على احسن هذا وأقومه.

١٤. وانه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا يعينها على مؤمن.

١٥. وانه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينه فانه قود إلا ان يرضى ولي المقتول وان المؤمنين عليه كافة.

١٦. وانه لا لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة أو آمن بالله واليوم الآخر ان ينصر محدثاً أو يؤويه فمن نصره أو آواه فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يقبل منه صرف ولا عدل.

١٧. وأنكم ما اختلفتم فيه من شيئ فان حكمه إلى الله تبارك وتعالى وإلى الرسول (ص).

الفقرة الرابعة

١٨. وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

١٩. وان يهود بني عوف ومواليهم وانفسهم امة من المؤمنين لليهود دينهم وللمؤمنين دينيهم إلا من ظلم وأثم فانه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

- وان ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.
- وان ليهود بني الحرث مثل ما ليهود بني عوف.
- وان ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
- وان ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.
- وان ليهود الأوس مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم واثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
- وان ليهود بني ثعلبه مثل ما ليهود بني عوف.

- وان بطانة يهود كأنفسهم.

٢٠. وانه لا يخرج منهم أحد إلا باذن محمد (ص) .

(٢١و٢٢ ـ غائبان).

٢٣. وان بينهم النصر على من حارب اهل هذه الصحيفة.

٢٤. وان بينهم النصيحة والنصر للمظلوم.

(٢٥ و٢٦ ـ غائبان).

٢٧. وان المدينة جوفها حرم لأهل هذه الصحيفة.

(٢٨ و٢٩ ـ غائبان).

الفقرة الخامسة

٣٠. وانه ما كان بين اهل هذه الصحيفة من حدث أو شجار يخاف فساده فان أمره إلى الله عز وجل وإلى محمد النبي.

(٣١ ـ غائب).

٣٢. وانه بينهم النصر علىمن دهم يثرب.

٣٣. وإذا دعوا اليهود إلى صلح حليف لهم فإنهم يصالحونه ويلبسونه فانهم يصالحونه وان دعونا إلى مثل ذلك فانه لهم على المؤمنين إلا من حارب الدين.

٣٤. على كل أناس حصتهم من النفقة.

٣٥. وان يهود الاوس ومواليهم وانفسهم مع البر المحسن من اهل هذه الصحيفة.

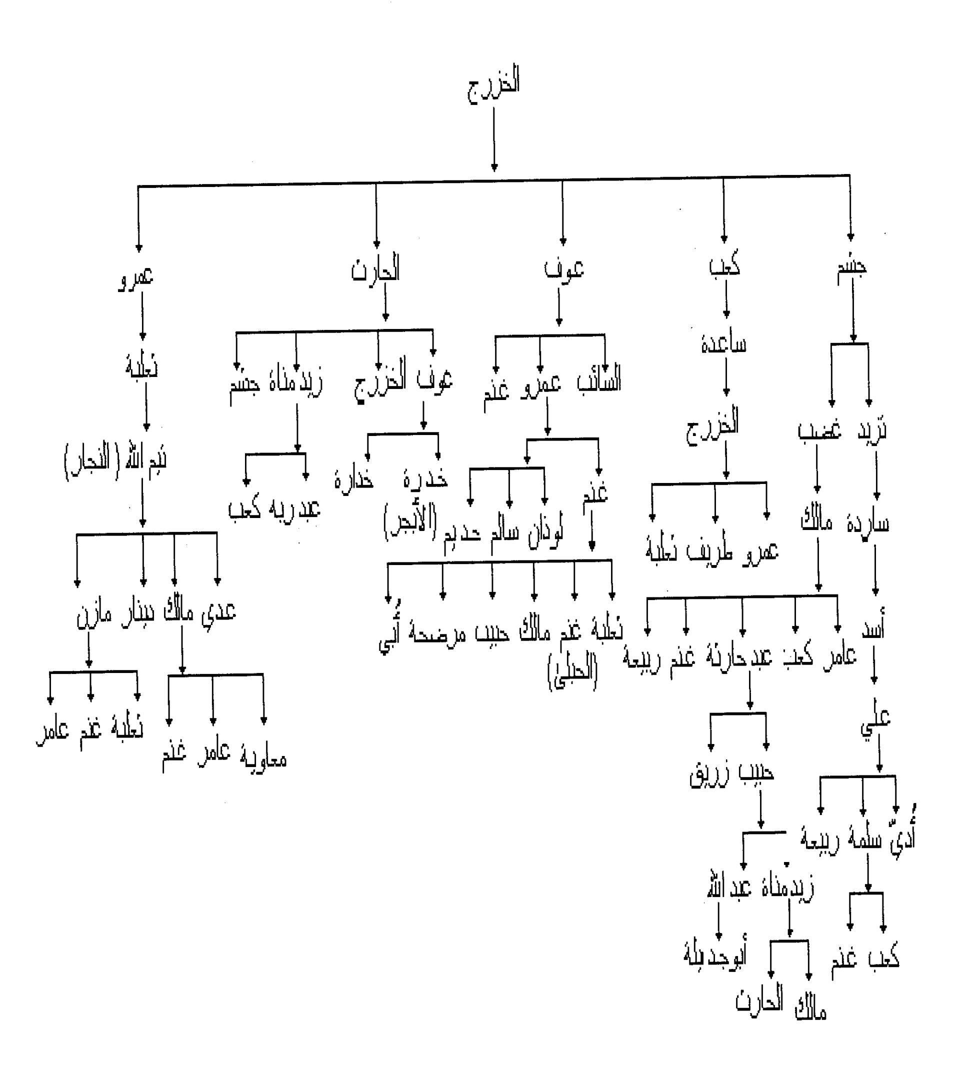
٣٦. وان البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وان الله على اصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

٣٧. وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم.

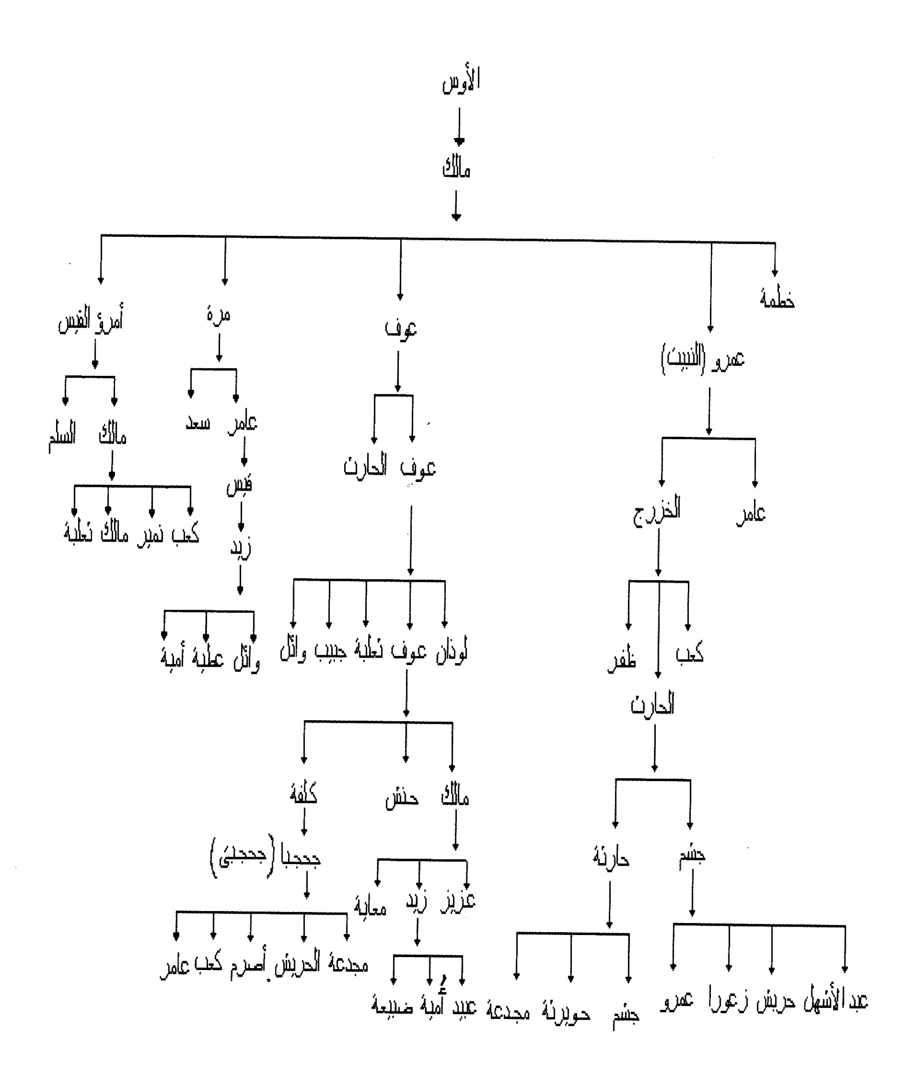
٣٨. وانه من خرج آمن ومن قعد آمن.

٣٩. وان الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله.

شجرة نسب الخزرج- عن ابن الكلبي



شجرة نسب الأوس– عن ابن الكلبي





المؤلف في سطور

- الإسم: أحمد صالح مُحَمَّد الجبلي – يمني الجنسية
- من مواليد محافظة عدن – قرية الحسوة.
- باحث اجتماعي/ انثروبولوجي، في مركز الدراسات والبحوث اليمني– صنعاء.
- في العام ٢٠١٣م: كبير باحثين (أستاذ مشارك) في المركز.
- منذ العام ٢٠٠٤م: رئيس الدائرة الإجتماعية والأنثروبولوجية في المركز.
- في العام ١٩٨٨م: الحصول درجة الماجستير في الفلسفة، من بلغاريا.
- يجيد اللغات التالية نطقاً وكتابة:

الإنجليزية: جيد جداً.

التشيكية: جيد جداً.

البلغارية: جيد جداً.

المنشور من الكتب:

- (بدون تاريخ) الهَجَر والجوار، إصدار مركز الدراسات البحوث اليمني – صنعاء. وهو دراسة تجتهد في محاولة لاكتشاف علاقة مفهوم "الهجر" و"الجوار" في اليمن القديم.
- ٢٠١١م: صحيفة المدينة – أول دستور مدني في الإسلام. إصدار مركز الدراسات البحوث اليمني – صنعاء. وهو دراسة أنثروبولوجية– سياسية للوثيقة الشهيرة التي صاغها الرسول (ص) في يثرب أساساً للعيش والتعايش بين مكونات المجتمع في يثرب آنذاك.
- ٢٠١٩م: قاموس العرف القبلي في اليمن، إصدار المعهد الأمريكي للدراسات اليمنية – صنعاء، ثلاثة أجزاء.

أهم المنشور من الأبحاث:

- التبعثر السياسي عشية الإحتلال البريطاني لعدن – قراءة في مجموعة معاهدات والتزامات وسندات متعلقة بالهند والبلاد المجاورة لها (جنوب اليمن): ورقة مقدمة للندوة المنعقدة في مركز الدراسات والبحوث اليمني في ٢٠١٢م.
- السيادة والمواطنة في اليمن: نشر في كتاب أصدره المركز ضمن مجموعة من الدراسات والبحوث المقدمة في الندوة التي عقدها المركز في العام ٢٠٠٩م.
- الشعار .. وشعار "الجمهورية" في اليمن: نشر في كتاب أصدره المركز ضمن مجموعة من الدراسات والأبحاث المقدمة للندوة التي قام بها المركز في العام ٢٠٠٥م.
- خطاب الشيخ الحكيمي السياسي في صحيفة "السلام" (رسائله للإمام أحمد نموذجاً): ورقة مقدمة لندوة الشيخ الحكيمي التي عقدتها جامعة عدن في العام ٢٠٠٥م.

- مفهوم الحلف ومرادفاته: نشر في مجلة الثقافة، تصدرها وزارة الثقافة والسياحة في الجمهورية اليمنية – السنة الخامسة – ١٩٩٧م، العدد (٣٥) أكتوبر.
- مفهوم القبيلة عند بعض العلماء العرب الأوائل: نشر في مجلة "دروب"، يصدرها مركز الكناري للإستشارات والخدمات الثقافية – صنعاء - ٢٠٠٠م، العددان ٣ و٤.
- الحضارة اليمنية القديمة – عن أساسها وعوامل تطورها الرئيسية: نشر في مجلة "الثقافة"، تصدرها وزارة الثقافة والسياحة في الجمهورية اليمنية – السنة الرابعة – أغسطس/سبتمبر ١٩٩٦م – العدد الخامس والعشرون.
- وظائف مكة قبل الإسلام: نشر في دورية "دراسات يمنية"، يصدرها مركز الدراسات والبحوث اليمني – صنعاء.

أهم الدراسات الميدانية:

- في العام ٢٠١٠م: دراسة ميدانية عن النزاهة والشفافية في خمس مؤسسات حكومية وخاصة وأهلية مقدمة للندوة التي نظمتها "شبكة المنظمات العربية غير الحكومية للتنمية" (annd) والمنعقدة في بيروت عام ٢٠١١م.
- في العام ٢٠١٠م: دراسة اجتماعية – انثروبولوجية لمنطقة "العقلة" في محافظة شبوة، لصالح شركة omv البترولية.
- في العام ٢٠٠٨م: دراسة اجتماعية –انثروبولوجية لمنطقة "جبل صَلَب" في قبيلة "نِهْم"، لصاح شركة zincox .
- في العام ٢٠٠٢م: دراسة اجتماعية – انتروبولوجية لمنطقة "مياه حوض صنعاء" لصالح البنك الدولي.

بالإشتراك مع الأستاذ عبده علي عثمان:

- العلاقات القبلية والتنمية: نشر في كتاب أصدرته جامعة صنعاء ضمن مجموعة من الدراسات والبحوث المقدمة لـ"المؤتمر الأول لباحثي وعلماء الإجتماع". عام ٢٠٠٨م.
- الآثار الاجتماعية لسياسات الإصلاح الاقتصاد في اليمن وأثرها على الفئات الوسطى والفقيرة – ورقة مقدمة للمنتدى الذي عقد في بيروت برعاية المركز الإستراتيجي العربي ومنظمة "الإسكوا" في عام ٢٠٠٦م.

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم:

- انهم امة واحدة من دون الناس.
- المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

....

